سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب قوانین المحکمة = قوانین الاصول (ج ۱)

مؤلف متن میرزا ابوالقاسم قمی محشی

شارح .... مترجم

تاریخ تحریر ۱۲۵۸ ق نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۷

نام کاتب عبدالجواد بیاری

موضوع اصول زبان عربی عدد اوراق ۱۴۷

طول ۳۰ عرض ۱۹٫۵ شماره عمومی ۳۳۸۷۵

[crossed out] / خریداری آستان قدس رضوی تاریخ وقف بهمن ۱۳۱۵

ملاحظات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وتفاهما ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات محلّلة بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مبادي المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جلة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين فانتدبت لما دار من تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فما تعرضت بادنى ملابسة تحت الاقحام بجعل الزوايا اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفنا اصلا عليه حسبما يساعده الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشأن ويوستمس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصاع كراجل التقت ساقه بالساق فهو من فضل الله نعم مشتمل على ما لا يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لما

لما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين من وجدها بامتساس الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فللّه الحمد على ذلك والى الملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والانسب هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والتقليدية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يوجد من الشرع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال آخر بناء على تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول والمشهور في الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من النبي بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقيه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي [illegible] وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل لما لبا في اهل العلم ولا منافات بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة ذلك العلوم في نفس الامر واما اخراج ما علم لعطفيا عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن له قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله هكذا قرره القوم اول وبيرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم لكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة

البيئة والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايض وهو ابعد الوجوه واما ما اعترضنا من الوجه

الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار

على استنباط بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض اولا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض

عن المجتهد في الكل وعلى كما هو الاقوى الاظهر فاما ان نقول بحجية وجواز العمل به كما هو الاظهر اولا

وعلى الاول فلا اشكال ايض لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه

فيصح ايض مطلقا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف

عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترنا ايض بانه لم يثبت

كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة

الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل

في العقل واما القياس فليس من مذهبنا فائدة اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى

كنفس المعنى فما يمتنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه جزئي وما لا يمتنع فهو كلي فان تساوى

صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف

فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي

يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير

الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموارده وكذا الفعل

بالنسبة الى الوضع النسبي فانه له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبة الى فاعل ما كالحرف

واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع

له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد

من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها

واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل

في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما

يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ والا فان تكثر

كل منهما فاللفظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى

فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته

سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر لكن لا بلا

لحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلا

حظ المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايض بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة

فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فلا يخرج المبهمات عن المشترك على القولين لعدم تعدد

الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات واما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على

القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع

ونحو ما د المراد هنالك وليس مثلها المقلد مثل المقلد ايض ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل

واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في اخراج المقلد باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة

المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرنا بناء على عدم الاغماض عن طريقة

القوم راسا والا فما قلنا ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكره من

الدليل الاجمالي المقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوبا مثاله مكمنه حجة عليه

كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايض كذلك فلا يحصل بذلك احترازا عما ذكروه ويمكن ان يقال ان

قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين

فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل العمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف

اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة

التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يلتفتوا الى ما ذكرنا احد فيما اعلم

ثم اوردوا على الحد بان من الادلة ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة

او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية

والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية

في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري

ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه

وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب

ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله

في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل

وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء

لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا

ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام

الاحكام من الادلة ولا ينافي في ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية

على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا اما

والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف

بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايض فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي

يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات

الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز عن مجاز فان العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به

مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على الاول من الوجهين

استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما كان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان

الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة

ولعله لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بملاحظة المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء والمنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثالث يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في ظرف الحال ولم يكن لهم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا للمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذا المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا فائدتان علم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم علم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل فلما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الجانبين والاصطلاح المتكرر فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر

بسم الله الرحمن الرحيم
مالك حقيقي مملوك مملوك مالك
الملوك حرره الاقل ... ابن
مرحوم شيخ ابو طالب بتاريخ
٢٣ رجب المرجب ٢ عشر ٣ ١

هكذا ولذلك اجيبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليحصل هذا الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفائه القرينة على المدعي فلذلك ما نرى ان الفقيه متهم بحدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وقوع الاحتمالات او غلبة ما المخالفة من الاستعمالات مع ما يتوهم من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك ترى احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا بل يجده من الكلمات كما هو الحق فيدعي او ترى لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذا في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي كذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة لا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الا فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان من حيث يتبادر المعنى بإعانة الشهرة وبسببها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعدما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصالة العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة قطعا وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة ومما ذكرنا يبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فالحكم بكونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب ومبنية على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت ما الفائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلنا الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فصار في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج

عنه وان لم يكن كذلك بل كان من حيث يتبادر المعنى بإعانة الشهرة وبسببها وان لم يلاحظ تفصيلا ام

الحقيقة الى القرينة انما هو ارادة المعنى المجازي فادلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفا
قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام الحيوان المفترس عن الاسد موقوف
على فقدان يرمى مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التى كالقرينة فى هذا المجاز حقيقة فيكتفى بها
بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما
ثانيا فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر يحصل الاحتمال فيئوب
ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان
صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة مجازا راجحا فى الندب ساويا للحقيقة من جهة
التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب عرفهم فان الذى يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى
شيوع الاستعمال العرفى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية
اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكر كما لا يخفى وهو لا ينكر ان
الامر فى كلامهم ايضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينفاوت الامر بين
تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر انه من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم
جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف
لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة فى
والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح
جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى
احد معانيه مثل العين فى الباصرة او فى الذهب فانه لا ريب انه عند الاطلاق انما ينصرف الذهن
الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعانى ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة
التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة ٥
تامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز الثانى صحة السلب
يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب بحسب وعدمها
فى اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة فى ذلك الاصطلاح كما عرفت فى التبادر والمراد
صحة سلب المعانى الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس
بوجل وزاد بعضهم فى نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد
صحة سلب المعانى الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان
مؤداه صحيحا فى نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل
فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية
الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معانى المشترك
عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور
واما لزوم الدور فى عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة

المعنى الحقيقي موقوف على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان
الدور فيها ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى
الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للانسان
يجوز سلبه عن البليد كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة فى البليد ثم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو
الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا لم
لم يكتفوا فى جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز فى الجملة
وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم
ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك لا يستلزم
ذلك الدور ولا يمكن دفعه فى جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب
فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب
المعنى الحقيقي فان العام المستعمل فى فرد مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله
بما هو فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات فيما
لم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل فى الثانى هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي
ايضا يدل على ارادة الحقيقى فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد
فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز المفروض ايضا فارادة تعيين
شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة فافهم واما
ثالثا فما ذكره فى عدم صحة السلب للحقيقة ففيه انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث
فيه ان العام اذا استعمل فى الخاص فربما ما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة
الخصوصية فلا ريب فى صحة سلب معناه الحقيقي لهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات
وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل
عرفا فاذا اشتك فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر
او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان المجرد عن القرائن هو بعينه معرفة
الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفى وفهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالا او بدون
التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من
جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم فى نفى المعانى الحقيقية العلم بكون
المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه حقيقة لسبب علم الانفهام العرفى فاذا سلب ما علم كونه
حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه حقيقة الا ان احتمال الاشتراك
مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة
يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه
سببا تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يكون المجاز خيرا من الاشتراك
وظاهرهم الاطلاق والذى يختلج بالبال فى حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون

صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المجوز عنه علامة المجازية له
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر يكون ذلك المجوز
عنه مجازا مطلقا وان تعدد يكون مجازا بالنسبة الى ما صح سلبه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى
النابعة في الباصرة الباكية لملابسة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة
كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من
جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان معلم لكون الميزان
معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد ما كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد
كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اوردنا ما ذكرنا في المثال
انما هو من باب المثال فانهم مثلوا بالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك
المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون
البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى
لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي
فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيتوهم انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى
الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون
للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المجوز عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة
كون المجوز عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة
لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور
على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج
الى ما والدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبر في المجاز
ايضا كذلك ويضاف اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى
موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب
سلب المعنى الحقيقي وعدمه عن [illegible] بان يعلم للفظ معنى حقيقي [illegible] وشك في دخول المجوز عنه
فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي
الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هو خارج
من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها
وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما يستفاد [illegible]

الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل
حقيقة لذات متلبسة بالمبدإ فانها ما يصدق على كل ذات متلبسة بالعلم وكذا الجاهل والفاسق فكل
اسئل موضوع لطلب شيء من شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل
الدار فحقيقة السؤال مجاز الى شيء واراد اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيانه

وذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجاز نوعي والمراد بالاول ان الواضع
عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضعه
اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع
باعتبار الهيئة فيقاس كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها
للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب
معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم مدخلية خصوص المادة
والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى
لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصيته عن العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة نوع ملاحظة
العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة
وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج
المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم
معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها
لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات
منقولة عنهم يلزم ما ذكروه وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا
ان ما ذكر لا يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه لا يختص
العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي
غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس
والمشكوة والسجيل ونحوها وخامسا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران
لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك
معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز
استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب
وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله واما اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة
المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على
ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذا
اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية
او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب
بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل [illegible] الشجاع

من افراد الاسد فان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد مثلا اطلق على المعنى الحقيقي
بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز
النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة عن حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير
موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الى
المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما
اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتساوي بين الشبكة والصيد واضح
واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا حقيقة عرفا وليس اظهر خواص الابن
والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية بل التربية والابوية والمرؤوسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائرها وبالجملة
لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم لم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة
الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية
بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الكل والجزء بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان
والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة
في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشائعة الظاهرة وهكذا
فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منا الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة
ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل
اذا تقرر هذا فنقول تداوروه على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد
ومجاز فتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل
والسخي فانهما موضوعان للذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقا
رورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى
ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى
بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او نقول ان القارورة منقولة وقد ترك المعنى
الاول والا لجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه لا يطرد
فيه بما حصل الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز ...
حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت
انه ليس كذلك نقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار
المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز كلا سئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم
انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل البلد
الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغيره ذلك ومثله
اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة

المجاز بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون**
اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني
بها الظاهر لابتناء التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل
لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة ان كان واحدا
دون المتعدد او التوقف اقوال الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الا
ستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه ثم والثاني
منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم
الاغلب وهو ايضا ثم ولو سلم نقاومه المظنة الحاصل من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز
مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته بخلاف التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك
فيؤخذ عليه ويتعقب على ذلك لزم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فيجب
التوقف وفيه منع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالوضع والحقيقة مستلزم
للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم با
المستعمل فيه فيتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة
ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا اما ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له
او يحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا
ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على
الوجه الاول لكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم
الموضوع له اللفظ الحقيقي في الجملة وهو متصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا
ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة
نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها التابع
على الليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بحمل
ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ لان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون الاطلاق
عليهما من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب
التنصيص والحمل المطلق في بيان الموضوع له كما لو نص المستعمل الواحد وقال بان ليلة القدر
هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة مثلا ولو تعدد المستعمل
فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع
لو عمم المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا
معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما
ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ

هل وضع ايضا لم يوضع عليحدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع مثلا

والقبلة استعملت لفظها وهو المشروط بالتكبير والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والر

والركوع والسجود منها ايضا مع جزمنا انها من معانيها الحقيقية فاذا اطلقت على صلوة الميت فهل

هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط

بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع عليحدة لصلوة الميت ايضا اولا الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان

ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل

فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة

على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة

حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية

عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان

الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لنتفرع عليه نزح جميع ماء البئر

ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق

المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذا موضوع

للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اى المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها

بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا انها اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا او ان

المراد بالمعاني ماذا او ان الاول انما هو بالنظر الى الوجه الاول اذ المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة

الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي

القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه ثم ومما حققنا ظهر ان لا منافاة بين قول المشهور بوجوب

التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الا

شتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو قدر المشترك

بينهما قطعا لعدم اشتراك لفظي هنا ليرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال

اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكل حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد

اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة

افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال العرفي فيقولهم لا

ستعمال لا يدل على الحقيقة وانما هو الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا لاحظنا النظر عن غير الا

ستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل الغير فلذلك

يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر

ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك في مبحث منزوحات البئر

الا ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات

فهذا علم

في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه ونحن لان

الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا ما الف بعض من اوجب

نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله

فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققنا واما نظره

جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فلعلهم الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع

كذلك بل مجازا مستدلا لهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق تقتضي اعتبار المشابهة في جميع

الاحكام لو وقع في كلام الحكيم اما الاحكام الظاهرة الشائعة ومنها حكم النجاسة ومقدار

النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني

العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الا

حتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف بالبيت صلوة فانه قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم

والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم

وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى

الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا الخ حيث علم وجود هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فيه

وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاول كما

تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية

الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال

يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والنسخ والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض

اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص واشتهار افردوهما

من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما رجحانا على الاخر مثل ان المجاز راجح من الاشتراك

لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا يتوقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح

من المجاز من حيث بعده من الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة

وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المشترك يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز

والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول

بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الا

شتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض

الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار ايجاز وهو من محاسن الكلام وا

والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لا

حتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز تكفي القرينة صارفة وهي

متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا

والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول

المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص بالمجاز اذا لم تعرف قرينة تحمل على الحقيقة وهي غير مراده
والتخصيص ابعد من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها
وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل
غير المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من
حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا عتبار المتكلم ما هو الاحسن انقص واقل فائدة الا في
حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين اغلب
كلامهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي ما هو ملاحظة كلام الشارع
وهو حكيم قلنا ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن على البابل ربما يقتضي الانقص اذا كان المراد اظهار
البلاغة للايجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقته مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد
اللفظي والمعنوي وما يرتبط المحسنات اللفظية والمعنوية ولكن بموافقته مقتضى المقام مختلفة وما هذا
شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعي الذي هو محط نظر الاصولي ومع
تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات
فما اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكل التخصيص اغلب افراد العام فالمجاز لا مع واما حصول
الغلبة في غيرها فغير معلوم بل موهوم وربما معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد
ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
اما حجية مثل هذا الظن فيستدل عليها بما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فان
الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي
وضع تاويلي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المتعددة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك
اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم
الاضمار وغير ذلك ولا نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل
بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ
وتامل فان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين
وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام روى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام انه
قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام
قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ فائدة
كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم
يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم
يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي فان وجد
احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما اتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل

الحقيقة باستعمال اما بعدها او القرينة المفيدة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان
وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية
والا فالمشهور تقديم عرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل
فالاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت
مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من
الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني من تشرع بشرعنا فيها كان ام عاميا صار
حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة
في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص المغيرة لك فهل ذلك بوضع الشارع
اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها
مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم
يحصل الوضع التاخري في كلامه باحد الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع
اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى
اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافي
التمسك باصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل
بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة
الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر
هو تبادر المعنى من اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى
في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم
مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الفهم المتشرعة لهذا المعنى
فاجيب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مغلوب
عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وبعد
كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء
كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك صارت حقايق في
صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية
وحصولها فيها او في غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما لا يخلو عن
التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت
الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهم السلام ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا
يقصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية
البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في
هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده يحمل على الحقيقة والا فيمكن

صدور فيلزم ح نيمكن ارادة المعانى الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل
عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذى ذكرنا وليتأمل وليتتبع لئلا يختلط الامر
الهادى ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الا
لفاظ فى المعانى المخترعة بل نقول انه استعملها فى المعانى اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة
فالصلوة مثلا مستعملة فى الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا
الغسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلى
مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس اذا لم يكن مستمعا كالمنفرد وهو باطل ولا يلزم هذا القائل
نفى التركيب فى المهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة فى امكان جريان اصل العدم فى اثبات
الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية توقيفية
لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف
واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذا كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لا فادة بيان
الحكم او لا فادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات
كالغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما
هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات فلا بد ان يعاد
بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات
من باب مركب ذى اجزاء ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد فى حصول الامتثال به حصول العلم بجميع
اجزائه وشرائطه فاذا شك فى كون شئ جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية
للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول
بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولا تأمل فيه والباقى امور خارجة عنه يمكن نفى ما شك
فى ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء من كلام هذا القائل بالبناء
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقول ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين
وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لا بد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر
مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة مطلقا
بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على الكثير من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل
يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا شككنا فى كون الشئ جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيها
باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف فلا بد فى
تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او للاعم منها
وهذا الخلاف فيها لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت
الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها لنزاع فى الحقيقة فانه متى اطلق لفظ

فيحمل

هو غسل

لا يكون بان الصلوة فى اللغة الا بمعنى الدعاء والتعظيم وهو لا نمكن ان يطلق على ذلك مصليا لان الصلوة جامع حركات الصلوة

اذا شككنا فى جزء

والى ملك

وان تلك الماهيات المحدثة هل هى اسام للصحيحة منها او الاعم والثمرة فى النزاع يظهر فيما لا يعلم فساده
فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة
فمع الشك فى مدخلية شئ فى تلك المهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرده فقدانه بالبطلان على الثانى ذلك م
بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء والشرط وان
الاول يضر على القول الثانى ايضا فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق
الاسم على الثانى مع الشك فى جزئية شئ لها وفيه ان هذا مبنى على العرف وانتفاء كل جزء
لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم فى المتعارف لا ترى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء
اذن مثلا او اصبع وما بخلاف مثل راسه ورقبته فالحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور مخترعة
من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع هو متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه الشارع
يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا فى هذا الاختلاف لوجهين
اما انه لما اذا وضع الشارع لهذه المركبات اسامى واستعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك المهية على
الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متفق لا ارادة ولكنه لما كانت المهية
عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها او لا
مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه
بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها بشرايط الصحة فاختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة لل
المهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامى للصحيحة انها اسامى
للمهية المجتمعة لشرايط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هى ومراد من
يقول انها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية من حيث هى المقابلة للصحة الزائدة على هذه الصحيحة م
الحيثية وعدمها فالحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها
جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان
المخصوصة والشرايط معا والثانى يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط
ولا مع الشرايط فيظهر الثمرة فيما لو شك فى شرطية شئ لصحة الماهية فعلى القول بكونها
اسامى للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع فى امتثال الامر لها
ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرايط الصحة واما على القول الاخر فهى وضعها لنفس الا
جزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان فى المشروط معناه الشك م
بها بما علم من شرائطها وما يرى ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى تحقق الشرط المعلوم
الشرطية للشك فى ان هذا الشئ شرطا يتوقف صحته عليه ام لا فالفرق الثانى ان مع قطع النظر
عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص فى اجزاء المركب
قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا فى الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة
اذا كانت فى الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص فى

في بعض الاجزاء غير القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا
النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورة بها
مطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر واحدا
يعطي شيئا لمن يصلي فراى من صلى ونقص طمانينة في احد السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة
فاعطاه ركعتين النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورة لعباده
وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال منها الا صدق الاسم
كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الاخرين ويظهر الثمرة فيما لو ريد اثبات المطلق
والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه نعم على القول
بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية تامية الاجزاء وجامعية
لشرايط الصحة من الحقيقة التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي
هو كونها اسامي للاعم بالمعنى كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده
وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسما
للصحيحة لزوم القول بكونها بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للعالم شيء وللجاهل شيء
وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكل للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر
والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشك في جزئيات مسائل
وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه الاحكام
مختلفة يرد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة
وغيرها اشياء اخر وكذلك اتيان الصلوة بالملبس لجاما لظاهر ان لكل شيء منها اسم اخر فلا دخل
لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به وانما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على
ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا
عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا فلا يمكن ان مرادهم صحة الركوع
الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بقصد الركوع لاجل اخذ شيء مثلا او حك ونحو
اليد على الركبة بحيث لا ناظر انه قد ركع فلا يجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق
الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتج
بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور والاستعمال
في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر
الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر لا امر فيه الا اراده
الصحيح وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور ففيه المنع فيما ادعوه
في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي
ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم اصالة الحقيقة انما هو

١١

الا دخل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما
وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك
كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه بخصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا
الاحتمال الضعيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يكون نفيها نفي الذات بمجرد انتفاء شرط
من شروطها فهو لا يخرج هذه الصيغة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله
العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتمل الارادة نفي الحقيقة والذات
على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلاف
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على
مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات مع ممكن
في نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن
اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منافية لسياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة
فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا
عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور
مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك
خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك
لم يستدل احد من العلماء الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة معللا
بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية لسياق
النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراد المستدل وايضا
نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست
بصلوة ولا تدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للمصلي
وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية
عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جمع جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد
الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو
حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث
ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع
عن الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده رحمه الله اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة
مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول ما قال فيظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان
كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي
في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولا لامر اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا للجواز

اكل ذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان كان اراده من الاطلاق
اعم من الاطلاق الحقيقي فلا منافاة لاطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع
والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيله
اذ المحض الامر بالمجاز لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فنظره ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب
والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو
ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على
خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع
وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس بالحقيقة وان
عبادات هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن
الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح ولا كتفاء في التسمية
بالاعم كما ستشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام
اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون حايضا في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
انما كانت قبل هذا النهي وليس ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض بل معناه اترك
الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية باثبات الشرط هنا متحصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان
السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي
جامعة لجميع الشرايط وكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها في هذه الايام والمفروض
ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله ع لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم
فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه
الحكم ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر
من وافقه الى ان الظ من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الصحيحة فالحنث انما هو
بالصحيح وعدم الصحة لانه ليس بصلوة فتعدوا من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي
ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر
احد ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص
من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الاداء
في حقيقة العبادة فلا يبرع الا باعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا
فلو حلف ان لا يبيع الخمر فبحيث يبيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق
البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظ ان ذلك
ايض لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايض ومما يؤيد كونها اسامي
للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث
بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة

١٢

منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين
بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مذهبهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق
الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة بالقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس
الامر حقيقة كما هو المراد للقائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على
الفساد فيها ايض ومما يرد عليه ايض انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان لا يتمشى اعمال
للمصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل الشك باذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل
المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف لاختلاف
الاداء فاذا اراد ان ينذر شيئا للمصلي رجلا ما لم يصل بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه
هل هو يصلي مع غسل الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد
يكون رايه ابدا ان يجتهد الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحة عنده
المطابق لنفس الامر بظنه وكل ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب
ان الصحيحة من العبادات ليست شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلمين على الصحيح
ثم نتكلم الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره [illegible] وليس
ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعل لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن
مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثلا انه هل يعتقد بوجوب السورة او ندبها او وجوب
القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما
يعتقده بالخلاف مثل لو ترك الامام السورة او نحو ذلك مما يعلم بطلانه عنه الاقتداء بمن يصح
صلوته لانه اثم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانها وان كان
صحيحا عند الامام فليس هنا الا من جهة كفاية المسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها عنده
لانه لا يصح الاقتداء حتى انه يعلم صحيح مذهب بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه
الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت
في المعاملات ايض وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف
وعلى هذا يمكن عطف قوله ره وسائر العقود على البيع لا المهية المعلية ايض والثاني ان الخلاف
في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او للاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر
العقود ايض كما قال المحقق في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد
الصحيح دون الفاسد لو حلف لا يبيع وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز
فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل
الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه

ولا يبر بالبيع الفاسد

ويمكن ره الى الصحيح والفاسد ام من الحقيقة اقول حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب
ن المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان الالفاظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه
مجازا واما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى
الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره
او انما تمسكه بعدم صحة السلب فلم المحقق معناه لانا لا نشك كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص
وهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامها الى الصحيح والفاسد ام من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس
بحقيقة في تقسيم المعنى فيها الا على المقسم بل ام من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم
هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على
كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ففيه مع انه لا يساعده كلامه اولا الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي
فكونه صحيحا اول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل
الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل
وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المحقق في ضمن كل منهما بعاضيهما اسمان
للمجموع وعلى ما ذكرناه يلزم الحنث وان لم يتمهما فاسدا ايضا بعد كانت على هذا لا يصح على
المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا على الاعتياد لما ذكرنا
في توجيه كلامه ره من ان المفهوم منه ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت
هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات
بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام
الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلامهم من التمسك بالاحتياط وما يسمونه انشغال الذمة فهو مبني اما على
مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك
بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب الصلوة العيدين خلافا
للشافعي وفي مسئلة المنع عن الصلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية
العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع
الانفراد اذا وافقنا الدليل وكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم
الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون
بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام
كما وردت منسدة علينا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادة
امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها باهياتها كما وردت
فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت
وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق

١٣

يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب
رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات ولا يمكن في ماهية العبادات
التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام
وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد
فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو
قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادات في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ قلنا موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال
الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد
قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال الاصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية التفحص
عن الادلة اولا نحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه بتعلمه
بالفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض
آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج
امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص عن حكم المفرد وبعد
استفراغ الوسع نتشبث باصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف
ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة
الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين ان ما بيد الله ماهية
الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات
كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليل الوجوب معارض بدليل آخر على
الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل يدل عليه
لم يصل الينا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غيره وان قلت يلزم
تحصيل اليقين قلنا انما يثبت في نفس الحكم مع انا نقول انه يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة
وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه واما ما يقال انه لا يمكن
التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان المعلوم من
ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا بنينا على كفاية
الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا
ان نقول ان في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هو هذا مثل
صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها فيتضح الفرق بينها وبين
نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل

الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء واما ان
ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على
هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان
ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا
بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد انا نحصل
الاجماع على صحة فالمهية موجودة فيه جزما فنعم لكن هذا ليس اثباتا للمهية وتعيينها بل
هو اثبات لما انطبق فيه المهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست خارجة
في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا لما تروا الامر بين الوجوب والحرمة في
شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الاخفاتية وبطلان الصلاة بتكرر
اسقاط الركوع بعدما كان السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع
فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان
دليله باطلا لكان المهية هو على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم
ام لا فنعم ايكفي في كون المهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف
وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخا
لفات وذلك لا يثبت المهية مطلقا ظهور ان بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب
اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الا
لاجماع الحاصل بالنسبة الى المخالف انما بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لا
جتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد منها
من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب
والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومال
هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل
يوجب له العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه
انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم
كون العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستصحب حتى يثبت خلافه ففيه
مع ان المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله حجية الاستصحاب مطلقا ان مراده من عدم
حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل
ان يقال ان المذي ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب
الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفرد الا يثبت به
المهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض
بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة بان اصالة
عدم شيء اخر يدل على الوجوب يحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس الادلة ا
الطرفين انما هو القدر الراجح لا شرا كهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب بتعيين

نفس لا

نفس الاستصحاب مستفاد من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب
واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة
المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال
الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان
بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى
شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي اليقين با
براء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر
الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد
من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابقة لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت
اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما
يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد تمسك في اثبات مهية
العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر
في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لا
لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ
العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها
اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال
في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي
الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحق والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا
الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة ومثلا هو
الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة
وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها
كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت
الحقيقة المتشرعية انما هو في المعنى الحادث الذي احدثه الشارع في مقابل المعنى
اللغوي ويكفي في تصوره ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معناه
التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط
وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمام المعاني بوجه
ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ
فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا
تبينا بيان المهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هنا
مقامان من الكلام الاول بيان تلك المهية المخترعة وتميزها من بين

ماهو من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه
هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت
به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال فى كون بعض
ما يحتمل كونه فرد الموضوع له فرده مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى ا
الصلوة لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فى بينها فعل كثير غاية الكثرة
هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظيرها تقدم فى ماء السيل فى مسئلة عدم صحة السلب والذى
يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى لا المقام الاول فنكتفى بذات الركوع والسجود
وشكوكه المبتنية على المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ
العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى
الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف
عرف المتشرعة وعدم انتظامه مهما لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الا
ختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة عرفا وان اضطراب عقلا فالمعيار هو العرف فيخرج ما
يثبت فساده بالدليل ويبقى ما شك فى فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه ٥
التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يحصل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية
ليست بشرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف
فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق
العرفى فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك الا ترى انهم استشكلوا
فى المعنى العرفى للغسل فقيل تتخلله العصر فى الثياب وقيل يدخل فى مهيته اخراج
الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب
الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ فى الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة
اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ فى الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة
سواء قلنا بانها اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة
المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة
من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان المهية هل يتم لهذا المجموع ام يجب فيه كون
المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظيرا اشتراط الدلك فى غسل
الثياب والعصر فيهما وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام وا
والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفى كون
السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا بمدخلية
شئ اخر ولم يتبين نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات
وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له
لما بينها عليه هنا واشرنا اليه فى المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء فى غاية

الاشكال

١٥

الاشكال ولعل نقل من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها
وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا فى المهية فان قولنا الطمانينة بمقدار
الذكر شرط فى صحة الركوع نعم قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم فى حال
الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة فى القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب
المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا انسب يمكن ان يستفاد
مما ذكرنا فى هذا المقام من باب التائيد والاشارة والاشعار كون مهية ا
الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك مجرد
حصول المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات فشرايط وزوايد ولعله
الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان وجعل الركن فى كل من المذكورات المسمى
بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل الباقى الواجبات كلام اخر فليتامل تذنيبان
الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما خرج مما حصل فيه الحقيقة
الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذى احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين
المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يخترعه بل
كان عرفا اهل زمانه فكذلك ايضا كالدنيا وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه
الخاص الذى لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم
كلفظ الرطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلم مع
كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوى او المروى عنه فيه اشكال
والحق الرجوع الى القراين الخارجة ومع عدمها التوقف الثانى اذا اطلق الشارع
لفظا على شئ مجازا مثل قوله عليه السلم الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكتاركا الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى بقية وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول
بتساويهما فى الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والا وجه
هو الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر
فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا قانون اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى
المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة فى كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة
المستعملة فيما وضعت له اى فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب
وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقة والقيد الثانى لاخراج المجاز فان
دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد
عين فى كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد

الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس
الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة
بخلاف المجاز اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد
حتى تعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى
ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فيكتفي بقرينة
واحدة اذا اجتمع بينهما الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين
غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب بطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيل الاخير فهو لاخراج الاستعمال
فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي
ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية
كما اشرنا في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع
لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه
بذلك اللفظ منفردا وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم
بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء
اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليهما
لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع وضع
بالقاء ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر او بشرط الوحدة
ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي
حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكر بعضهم فيكون
المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم
من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها
فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في العرف
فان الموجود الخارج الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي بان كان قد يكون الموضوع له
كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة
انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل
العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط
الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من
نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط الوحدة ولا عدمها ان يراد وحده او لا بشرط
فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت
ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي في تثنية لا يجوز

التعدي فيه

التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له
اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة
لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة فانه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من
العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوع بوضعهم شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي
ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا
يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة
في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء
استعمالات الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من
افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في
الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من
اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد
في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس الذي يجد الرخصة من
انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم يطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل
في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا
الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في
الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق
الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء
في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا
انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب تركيبا حقيقيا كالاصابع
في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى
نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز
القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة
للمعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد
الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة معانيها غالبا ولم يحصل لنا العلم
بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز
الاستعمال شرعا بحصول العلم والظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية
والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان والاشياء المتفقان
في الاسم فيكون حقيقة في ذلك لان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير
من علائم المجاز فان شئت فاختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه
يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون

الحقيقة في المفرد م

فان جوازه

المتفقان م

مسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى
بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرناه ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد
اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزوم الاشتراك في مثل عينين اذ لجوزنا استعماله
حقيقة في الشمس والميزان والبصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة
اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الا
حتياج الى القرائن الخامس المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد
ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية حقيقة
والجمع حقيقة فالماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك
الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان
او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا
فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى
فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود
الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هنا فاعلم ان دخول حرف
النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا تعينت ان اللفظ المشترك موضوع
لكل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله
حرف النفي فاذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى
يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله
في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه
لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخيرين اما الاول فلظاهر انه لا اشكال في عدم
الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كونه مما تركب حقيقي كما مرت
اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال
ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات
ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع
والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه
في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت
في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال اعني
ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره
بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع

مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء
الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين
مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة حقيقة وهو مجاز بالنسبة الى سائر
استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة
من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية واحدة لا في الشيئين المتفقين
في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثير الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز
خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الفارق الحاصل في
التثنية والجمع انما يرجع الى ما الحقه علامتهما الى العلامة والملحق به معا فان الالف
والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين
مثلا يراد بها الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين
بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما الفردين من
اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما
الى الفردين منهما او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون
مجازا مرسلا من باب استعمال لفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها
المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون ونحوها الى الفردين من المسمى
بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم
الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية
او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية
او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة فيمكن ح القول با
لتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية
او الافراد من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم
عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي
فيكون استعارة الا ان ذلك لا يتم فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى
بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل في ذلك
المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجازي اعني
عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم
الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل
مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود
ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة
في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة

كما لا يخفى على المتامل فتامل وقد لم اقف على من ذهب الى المذهب الذى ذكرته فى مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما فى النفى فيظهر الكلام فيه مما مر وانه
حقيقة فى نفى افراد مهيته واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد
المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجرى التكلف الذى ذكرته فى التثنية
والجمع مرة باعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك فى اكثر من معنى
حقيقة افرط فى القول حتى قال انه ظاهر فى الجميع عند التجرد من القراين فلا اجمال عنده فى
المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون
على النبى وان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك
بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوى اعنى غاية الا
الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد
منه غاية الخضوع ~~او يجعل ذلك من باب عموم~~ الله ومن الصلوة الاعتناء باظهار
الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفى والتكوينى ولهذا لم
يذكر فى الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكوينى فى الكل الثانى ان ذلك مجاز لا
حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة
ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورها فى ارادة الجميع عند التجرد عن القراين اذ القرينة
على ارادة الجميع هنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة
ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعانى
لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق فى حال ارادة الوحدة والا كثر والجواب
عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعانى فى حال الانفراد كما مر فى المقدمات واحتج
من جوز فى المفرد مجازا وفى التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز فى المفرد فبان
المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجئ واما على كونه مجازا فبنا
الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن
الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل فى الجزء واما على كونه
حقيقة فى التثنية والجمع فبانهما فى قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق
فى المعنى بل يكفى الاتفاق فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس
منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت
فى المفرد الا فى حال انفراد المعنى فى الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف
على حصول الرخصة فى نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يق

العلاقة هو العلاقة

١٨

ابا تتميم ان ديدن لك استعمال اللفظ الموضوع للكل واراده الجزء او بالعكس ... استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء ... بعض جزء ... الموضوع له واما الاستعمال ... وجه لا معنى ... بالنظر الاصل واحد ... المعنيين ... ذلك

العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص فى العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة فى التثنية
والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق فى المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع
بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان فى التقدير فيجوز تعدد
مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى فى المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر بما مر
الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفى ان النفى يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه فى المثبت حق وجوابه عن التجويز فى النفى انه انما
يفيد عموم النفى فى افراد المهية المثبتة لا فى المشتركات فى الاسم كما حققنا الا ان
يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال فى المعنيين لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى فيلزم التناقض اذ يكون حينئذ له
ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادة هما معا مستلزم لعدم ارادة هذا
وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله فى المعانى الثلثة واجيب عنه بان المراد
ليس ارادة المعانى مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر
عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا فى المعنيين وهذه مناقشة
لفظية والاولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرنا قانون اختلفوا فى جواز استعمال
اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى على نهج استعمال المشترك فى اكثر من معنى بان يكون كل
واحد منهما محلا للحكم ومورد النفى والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من
جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا
ومنهم من جوزا لما عرفت فى مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات
وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت
له بارادة معنى مجازى لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعانى المجازى
الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان
المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقى وملزوم معاند الشئ معاند له ومناط
هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا
عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت
كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا واما عن
ارادة المعنى الحقيقى مطلقا فلا يمنع اذ يصح فى قولنا رايت اسدا يرمى دليل
يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع
فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مثل الرقبة فى الانسان ولا ريب
فى ثبوت ارادة المعنى الحقيقى مع المجازى ولا يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو المانعة عن ارادة المعنى بالذات لا مطلقا لكنا

يمكن بان يراد نامنها اللا ينعه عن اراده منفردا فاين يحكم بان المراد هو الاول لا الثانى
فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى فى ضمن المجازى كذا لا يجب كونها مانعة عن
ارادة الحقيقى مع المجازى بحيث يكون كل منهما مورد النفى والاثبات اوّل ويمكن الجواب
عن الاول بان ذلك مبنى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه
حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى وقد عرفت فى الامر السابق
بطلانه ولكن يدفع بان ذلك مناقشة لفظية فان مال يرجع الى عدم تسمية ذلك
استعمالا فى المعنى الحقيقى والمجازى مع بقاء المعنى الحقيقى على حقيقته والا فلا ريب
انه يصدق عليه انه استعمال فى المفهومين كما ستطرد لك فى جواب حجة المانع
مطلقا فى البحث السابق فالاول فى الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثانى فبان
ارادة الجزئى فى المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الجزء
غير معلوم لا بمجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع
لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام وانفهامها من اللفظ عرفا كان دلالة التنبيه بل
بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة
الايتين اتيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة فى نظر ارباب الفن فانما المراد
من الاستعمال فى الشئ هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه
تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد فى هذا انه هل يجوز استعمال
اللفظ فى الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم فى كل ما استعمل فى غير الموضوع له ان يكون
له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ فى
المعنى الحقيقى والكنائى لا الحقيقى والمجازى فان الكناية ايضا استعمال اللفظ فى غير ما
وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة
المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما
انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع
له فيتم جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج القرينة المانعة واما ان قلنا
بانها ارادة المعنى الحقيقى لينتقل منه الى المعنى المجازى فلا اذ لا ينطبق ح استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ١
اذ اللفظ لم يستعمل ح فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لم فى تعريف
الكناية طريقين المحقق التفتازانى فى شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما يتنا البحث
قضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه
ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن اراده المعنى الحقيقى منفردا ومجتمعا
مع المجازى فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع فى هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة

فمنها

فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقى منفردا فهو لا ينافى كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فى المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة
بدلا عن المعنى المجازى واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة
المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة
عليحدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره
وفيه ان دخول المجاز فى الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص فى العام الاصولى
على ما صرح هو ره به ايضا فى حواشى المعالم وقال انه هو المراد فى المشترك ايضا
ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد فى ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره
بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادى وليس هنا ارادتان متمايزتان
فتلك تبعوا المجدد زعم لزوم اجتماع المتنافيين ثم له وجه ان اريد من
البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظان الا
استعمالا تعدد فيه وظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة
معاندة لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة
على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافى ارادة الحقيقة والمجاز
معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر
جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال
بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين فكل
واحد من المعنيين لاستعماله فى حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه
مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت
بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة
المعتبرة فى الموضوع له فيكون مجازا يعنى ان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فاذا
اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادى كما هو محل النزاع فيستلزم
ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين
حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل
الجواز واضح واما ما فصل بان المراد فى محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو
المعنى الحقيقى حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من
من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق
المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقى ح يصير مجازا باسقاط
قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم

الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد
الوحدة ومع اسقاطه يصح ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي لابد ان يكون مانعة عن ارادة للمعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان
يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن
فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا
نكتفي ارادة المعنيين من اللفظ وما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية
فالامر واضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة
فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا
زيد كان قائما فقعد وسيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا كما ادعاه جماعة مجازا فيما يتلبس بعد
سواء اريد به الاطلاق على تلبس المبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه
او اطلاقه باعتبار ما يؤل اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان
اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى
الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وفيما انقضى
عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق واراد ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة
بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بان ما
حصل له المبدأ انقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه
احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما وقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير
محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر للخلاف احد هذين التعبيرين فيما لم يتلبس
بعد بالمبدأ ايضا فتامل وهنا تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه
المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم
الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا
مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه
مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف ان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وانه
حقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال اخر منتشرة والظاهر
انها حادثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل
جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا
البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا
البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء
ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون

الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول قد
والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو
علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى
عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر فما يقال ان المشتق انما يستعمل في
المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال والاستقبال فاستعمال العام
في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه
مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة
في ذلك المعنى العام للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك ان المشترطين
بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في
الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان
جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع
المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع
له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا
فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق
الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة
المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل
العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غيره ولهذا يقيدون حد
الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه
ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والا
ستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد
الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة
فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب
كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية
ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتامل
مع ان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو
المتلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة
كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من
هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية
فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن

عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف المبدئي بتحقق هذه
النسبة وذلك بما تحقق في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد
يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال
في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خزانة حقيقة وان كان ما
سيشتريه لم يصر حين التكلم مما جعله القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل
في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي
كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل
له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الا
ستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته وجه كونه
بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا
فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك
ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولم يعرف منه انه متكلم ولا
يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في
بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدث دون الثبوتي انه لو كان شرطا
مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق له في حال النوم
واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال
النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرأ على المحل
ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض
على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع
وايضا ان يكون يلزم اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان
ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة
من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه
ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق
بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستلزام انهم يستدلون
بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد
من الازمنة اولا ويلزم منه للثاني ذلك القائل بعدم كون المشتق حقيقة
في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس
بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق وما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف
كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال الذي هو محل

وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة م

الاستدلال

النزاع هو

النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه
حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة
في القدر المشترك ايضا لزم الاشتراك او المجاز او لمنه لكنه محكوما عليه وقرينة
للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا
هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت
الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره
واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار
حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا هذا حكمه كذا سواء
كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان
طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم
ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون
ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء
ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلم
والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها
الها بحسب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع
واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين
ايضا مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم ينشئ من اعرض وقصد العود
في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرأ الضد الوجودي لاجل ذلك الفعل ايضا
واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف كالسواد والبياض وغيرهما
من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على
بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق
المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون
عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراجعا
عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي
ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة
كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا
بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها
موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم فان اكثر الامثلة غير
موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى
عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ثمرة النزاع من مثل كراهة

الى الرجوع

واما في المصادر السيالة فلمكان الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيره م

الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها ويجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال فالحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته فاثمرة مثل اغتذا البعير والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول

في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان

المقصد الاول في الاوامر

قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك ولا ستعمال الاعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعني المركب من ام ر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به لينا سب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي فاذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله عليه السلام لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما من يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه

واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز وهما ونحو ذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا من سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان تميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي

يعني

يطلب بها حتى يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغيرها يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ولا تفعل واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا عليحدة ومحل نزاع براسه فنقول ان تحرير دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احديها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذي هو لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يجب خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك ثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرفنا الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا ثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من الطالب المستحق تاركه الذم والعقاب ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بما شخص حال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية ان الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من العالي وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب في لوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا بمعنى الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر منه للتحال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك

اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجئ ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور
عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلان السؤال المتقدم
اصلا لا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في
الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال
والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط
على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر
القاصر هو الصورة الاخيرة وان اليها عدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم
واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ ا م ر ايضا والكلام فيه الكلام
في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة
ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم هنا مشوش
فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين
الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل
وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب
جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك
بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم
في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى
وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة
والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب
الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر
بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص لكنه يحلل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات
المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند
العقل يحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة
تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة
بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة والجنابة
ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان
عن وقت الخطاب سيما فيما لا ظاهر وبتحريم وكون ذلك في كل المواضع موضع معرفة
العبد واعتقاده ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا عرفا والحاصل ان الدليل

قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة
من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فهو تحذير
عن مخالفة الامر وخوف منه من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الماده
لا صيغة بعينه ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا
يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات
لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يا نون بشئ
من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى
ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن
كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة
وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة
في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ وفيه
ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء
المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد او الاذن او غير
ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا للمعنى
الحقيقي العرفي طلب القول على سبيل الاستعلاء او طلب القول من العالي يعرفون
في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب
ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها
فكيف يتم باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى
يجدي في المواضع الخالية من القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا
فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات
دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه
عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب
لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد البحث في كل منهما فما اخترناه
من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا
للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا وبما
ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم
للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض

دعوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على
سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس
الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى
ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته
على الله تعالى وهو يفيد التهديد ان لم التهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية
ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال
ان المراد به قوله تعالى اسجدوا وقيل هذا ان المتبادر هنا التعليل وهو كون العلة
مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر معين فتامل وفيما يتوهم من ان
التهديد لعله من جهة اكتفاء الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة بذ نعم اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو
اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما يصح
من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم
ومجازهم في مجازهم وهو ظ ومما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة
فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث
قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار
من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض
المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة
من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من يتبعها نفسه في عداد المقصرين
فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الا
مر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاقة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعالى بعد
ذلك ويل للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين
واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين يومئذ ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على
الوجوب ينفيه الاصل واجيب من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق
ولقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيئتنا يفيد
الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشيئة بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان
بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم
جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في
دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في
اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز ومن قال
بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز في

في الندب لدلالة الدليل الذي قدمنا وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب
مع ان المجاز لازم على ما ذكرنا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية
مع ان لزوم المجاز ع اكثر فان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال التارك
من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه له
كما توهمه صاحب المعالم ره وحجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال
فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منهما ونحن قد دللنا
على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض
الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على الصحابة م
ذلك والاول مدفوع بان الظ ان استدلالهم من جهة دلالتها لغة والاصل
عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا
وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية
الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع
اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم
يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا
ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي
كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب
وان ندبا فندب والحاصل انا لا نم دلالة هذه الاخبار والايات الا على عدم
جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع
ان الظ ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباهها
عنهما كما قيل والاتباع اعم من الندب كما لا يخفى وجه التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة
في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود
لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط
العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة
الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها تذنيب قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع
وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ره ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت

استعمالهم عم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة الندب من
من دليل اخر ولم يثبت ايضا فقد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع
النظر عن الوضع واما معه فنا وانه مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب في المجازي
بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني واني له باثباته فيما نحن فيه
مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب
الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل وا اكثر من استعمالها
في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية
في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند
التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع
روايات عن مجموع الائمة عم والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة
الى كل واحد واحد فانهم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه
فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب
او الاباحة او التوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي
والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بيانا رفع المنع السابق
للتبادر بمعنى انه يجيئه في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز
اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة
مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز
اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان
ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب
الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح
المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان
قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة اوردوا الكلام فيها
في باب تعارض الاحوال فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها
غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين والافهام وبالنسبة
الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك
لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع
فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبني
هو عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها
وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى العبده اخرج من الحبس

الى الكتب

الى المكتب ومثل قوله تعم فاذا انسلخ الاشهر الحرام فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدى محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وتمسك
بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع
مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد
رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك ولما عدم منافاته لثبوت
الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة
هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان
المقتضي موجودا عني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية الا
ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة
ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ولا دلالة على دلالة
الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضوع باعتبار
القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب
عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون
اكتفائه بشيء اخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان
ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا
الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول قول المولى للعبد بعد نهيه
عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى
عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو
خروج ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعم فا
فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في
شيء وكذلك ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي ايضا ثابت
بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على
استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما
القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فلذا انتفى
الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر
على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع
فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام المشهور ان صيغة افعل
لا يدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا
وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين

بالمرة هو الدلالة على المهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد
على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالمهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال الواقى به
ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد
وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح
فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة
النزاع بينهما ايض وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل
شرعي بعلم اما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين
في المرة ايض ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب المهية وان الامتثال انما يحصل
بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام
الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات ماخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا
كما صرح به السكاكي وغيره من ان اسم الجنس موضوع للمهية مع قيد الوحدة
المطلقة انما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات
الطبيعة وقيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء
من قيود ها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تقيد
ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب في الاوامر كما مر والاصل
عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل
عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب
باطلة لانه في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي
استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل بخلاف
تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة
مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل من خارج كما توضحه كيفية التكرار والمرة
واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه
دوام الترك ويلزم فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء
ومنع استلزام دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم
استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار
مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام فانما بل
انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام
الترك فيسقط المنع الاولان ويجري عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال

المبتدء

العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة
الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها
فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد
افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يفعل المامور بالعتق بعبيده انهم احرار
لوجه الله فقيل على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما
على القول الثاني فيها فيبني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان
قلنا بجوازه كما هو الاصح فيخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره
معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد
وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج
المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم
بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كما في
المعالم وه والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى
فحسن ولا نقول انه لا معنى لحصول الامتثال عقيب الامتثال وان الامتثال انما يحصل
بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين
والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية
فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد
من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه
الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف
فلا يبقى بعده واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير
المستفاد من النقل المدلول عليه بجعله من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن
الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع علاجا
ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا
عرفت هذا فيرد على القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية
والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه
قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون
الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التأمل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف
انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول
بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا فكك تتمة ما نقلناه انفا
من القول بحصول الامتثال في الجميع مبني على اجتماع الامر والنهي على القول
الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك التحقيق الامر تذنيب الامر المعلق

شرط او صفة بتكرر بتكرر الشرط والصفة القايلين بدلالته على التكرار عند تكرار احد
الوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما
غيرهم فذهبوا الى الاول لانتفاء دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف
علة فيكون من قبيل المنصوص العلة وسبيل المرتضى ره هنا ايضا المانعين مط
لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله ان الحق من حجيتها لا مطلقا
الى التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما
ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرار الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل
ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يق بحملها على العموم لو وقعها في كلام
الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا كما لم تدل على العلية على ما هو
التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة
الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلة الثابتة بمعونة
الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل
الزانية والزاني فاجلدوا كل والحلوان زنى فاجلده ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار
مط بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا
وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار بتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا
فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكرنا هو لاجل
فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او ان
اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم
العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال
لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل لذلك
ايضا لفهم العلية **قانون** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب
اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد
بل هي لطلب الماهية وبايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون
السابق واستدل القائلون بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول
مولاه اسقني بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود
بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة
الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت
دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله

بحث الفور والتراخي

خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ولا واما استدلالهم
بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين ولا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول
وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين
فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول بالبكاء
الممتد بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى
بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا ان
كان يرفع تكليف المحال الا انه انما يتم بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة
وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة
لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز
التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم
كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم
بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي
فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير الكلام للمجيب
لتسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بما
بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف
ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما
فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الواجب عن الوجوب عن الوجوب وتوهم
كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان
مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة
الامكان في اول زمان التكليف بذلك وتعجيبه ثم دليل من ان تحصيل البراءة
اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفورية لامكان ان يفاجأ
الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو مثل ساير
الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل
اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول
بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط في الصحة او في مجرد
حصول الاثم وهو وهم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة
للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا
بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية
كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه
بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جايز سيما في اللغة وسيما مع الفارق

فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو
اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ويرد
بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الا
ستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الان الاستفهام وكذا
النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها
اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يجدي
المط الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها
مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها فلما لم يمكن الاول في الامر تعين الثاني
والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب
الخبرية او الانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لا
لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم
حاصلة في الحال لا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولها
حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه
منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة
في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما نبينا ما كان وقد عرفت ان التحقيق
خلافه لا يمكن الوثوق بمثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنالك
طريق اخر يمكن اثبات المط به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم
من ذلك ان معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال الكلام
التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل يثبت كونها للحال لغة
فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك
يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما
في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من
من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب
اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج
وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي لعدم القول
بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة
الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بحكم القول بالعمل ايضا لاتفاق الفريقين

فيه كما لا يرد

فيه كما لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما يحصل
الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما يتوهم ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق
يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى
فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الصيغة
المادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فان
الحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباقا
فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع وفيه انه كما يمكن
تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بلا
الوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق
عرفا المسارعة انه سارع فيه وكذلك لمن يعجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة
الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة
عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال
على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب
مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر
المطلقة ظهور ولا ريب انه اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا
في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا
وجوب المسارعة الى المسبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه من احد الاسباب
فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الفورية احدها وهو لا يستلزم المط
كما لا يخفى واحتج السيد ره بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام
في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها
وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض
الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام
الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك الا ماذلك لعدم الاحتمال
ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك
فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجيء مجازا ثم ان الفور على القول
به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب والغير
المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام
في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل
اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف من ترك الامتثال في

فى الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل فى الزمان الثانى وان لم تفعل ففى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمان الثانى مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل فى الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة فى بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها مايدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها مايدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثانى فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا فى الزمان الثانى وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا تفاوت فلا يتفاوت الامرين ماثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج فى الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفى المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا فى مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب فى اول الوقت لا ماذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفى بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التخصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق فى محله فالحق ان القضاء فى الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامرين فيما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان فى الثانى تكليفين ولا ولا ينتفى بانتفاء الثانى بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساوات لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب فى الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على عدمه والظاهر ان الموقت من الثانى فيما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا فى حجية مفهوم الزمان وعدمها ومنع حجية المفهوم المخالف هكذا اللفظ اذ لا دلالة لشىء منطوقية ومفهومية متخالفتين فى النفى والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح فى مباحث المفاهيم قانون اختلف الاصوليون فى ان الامر بالشىء يقتضى ايجاب

مقدماته

مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب فى السبب دون غيره ورابعها فى الشرط الشرعى دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضى تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العينى والكفائى وباعتبار المكلف به الى العينى والتخييرى وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسى والغيرى وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه معا الى الاصلى والتبعى وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقة تسمية باسم ما يؤل اليه ولذلك لم يقيدوا الاول فى هذا المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته فالواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان فى العادة او فى نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كل الثانية ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيجىء الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشىء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه شىء بل يلزم من وجوده عدم شىء واما التقييد بقولنا لذاته احترازا عن مقارنة وجود السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعى فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة اخرى انما هو الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعى او عقلى او عادى فالسبب الشرعى كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلى كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادى كحز الرقبة فى القتل الواجب والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلى كترك الاضداد فى الاتيان بالمامور به والعادى كغسل شىء من العضد لغسل اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده فى الكون على السطح فالسلم

ونبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كاكثر ما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم يكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى الكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناثين المشتبهين ونظيره من الشبه المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى **الى** قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والالزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه فهو مسلم والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة ان النزاع انما هو في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطابات بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدريج بكل درجة وغيرها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يتوهم ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل الى الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام الا غاية

الامر عدم الثواب ح وثمة البطلان فلا ثم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا انهم يقولون بثبوت العقاب مستدلا لم بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليها احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية فاللفظية على قسمين اما بين بمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيها في الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما نعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو في حكم العقل بعد التامل في الخطاب بثبوت شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويحقق لذلك انه خطاب تبعي يعني حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يشمله احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظيرا لانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر فنظيره تابع المهيات في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غيرها

فائدة انما يعاقب على عدمه

الوجوب للتوصل ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات
التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا
كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون
الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر الا
ستلزام العقل وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة
يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل عن الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو
من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر
وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب
مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا بانفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب
الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم الثامنة م
والمنطوق قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي
هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك تسقط
وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان
به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم ا
شتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء
او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون
النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان
ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان
مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة كذلك
وكلامنا ههنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور انما هو م
مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف مع انه لا يتفطنه ولا يستشعر به
ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه
الماء تسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع
انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب
القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة
هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته
لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا
وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك
اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعضهم

مما نقله

مما نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد
وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه
جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره
محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب لعدم احتمال التقييد ويتوقف
في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في
مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة
الامر عليه باحدى الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة
الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك
يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى
وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة
والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما القبح في نفسه او لحصول ا
العصيان بتركها ولا يستقبح العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا
بالذات وحصول العصيان نفيه بحكم العرف كما بينا ثم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها
حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوزه الآمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض
من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للآمر مشعرا به مشعور به
لمعنى يؤذن بتمامه امر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم
باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين
~~مع عدم كونه مقصودا في الآيتين~~ والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة
تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب المتقدمين م
على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب
وفيه اشكال الا ان يقال بانه مندرج تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك
الثواب وفيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه مثلا
احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم
تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب
المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة
مع دعوى بعض الجماعة الاجماع يقربه كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي
اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونمنع

[illegible]

اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب بانه لا مدخلية للوجوب في القدرة فان
فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب
هو المكلف كما يمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه او النزع
فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا ما بالمكلف هو سببا للتكليف بالمحال
لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالمحال
وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال
المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام فاخر اوقات عدم
الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة
مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره
ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول جزاء
بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدمة ثم يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان
ذلك تبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون
واجبا لكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه و
حققنا فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح
بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك
عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا
التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا
التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه ويمكن
توجيه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه
وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الا
مر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم
للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة
الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على
السطح واجزت للثاني لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح واجزت
للثاني لم تكن عليه ما عاقبتك على ترك الكون ولا اعاقبتك على ترك النصب وعلى ترك
المراتب التي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزونه هو الثاني والذي يرد عليه الا
عتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل
ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولم نجد اخرى اقوى مما ذكرنا حجة القائلين
بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فلان المسبب لا يتخلف
عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب

عدم

ضعيف

باعتبار القدرة

المكلف

باعتبار القدرة على السبب لانه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كان تكليفا بايجاد سببه لان ا
القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا
للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله
ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف
بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف
به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان
كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر
هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع
بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم
لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي
الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين
المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعم لا يستلزم الجبر كما استشهد به
الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع
في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب
كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق ما
بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما
فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فتحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب
على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة قدمنا سابقا نعم يمكن ان يوجه
الامر بالمسبب امرا بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب
في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو
ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الا
حراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة
حصول الاحراق عنده وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فمع هذا يخرج ا
الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظان من يقول بدلالة الا
مر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هنا
بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا

مبنى على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلاما
نع من اسناد الاحراق الى الملقى في النار حقيقة كما في اسناد الامر بالسبب الى الامر حقيقة كما في
الملك احمد انه يفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالسبب مستلزما
للامر بالمسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر
كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضوع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من
المقدمات ومع ذلك تقدم بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول
تخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون
الاتى بالمشروط آتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأ
مور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم
توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب
وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان
ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به
يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا
اول الكلام ويجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها ناشئة
عن المتطهر لا الاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة
لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء
يجب بوجوب الكل ويجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب
الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط
الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب
الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة هو اتيان
امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر و
والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه
عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات
وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع
المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى
عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام
في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص
انما الكلام فيما هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص الكذا وغير المنصوص انما يحصل

فكون الخطاب

في غيره يظهر مما تقدم
والجواب اختيار الشق الثاني م

في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك
اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي
من المقدمات فان الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة
الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك
لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل لا
منافاة في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه
للغير كما هو مدلول الاصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف
في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرواني في حاشية
العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب ترك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة
المشتبهة في ما بين الاربع او اكثر والميتة والمحرم في الغنائم المحصورة ونحوهما
من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة
اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل
على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة تساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو
اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار الحرام بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام
التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة
الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر المقدمات والقدر المسلم من الدلالة
هو التبعي الا ان ينص بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما
نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة
من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة
واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه فانه الحق ان الامر
بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما
وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمأمور به هو كل
واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث
هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة
وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا والتوقف
عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر
كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل

ضدة فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اول للاذعان ولما كان منشا وهم التوقف
هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وغرضه من المقام
الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني
انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح توهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل
لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح
فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف
فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع
انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران
وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد
الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالا
ستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز تخلو المكلف
عنهما جميعا ثم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف
والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب
من ذلك انه لا مدخلية له لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء
هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما
مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا ولست
خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني
انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا
فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة
مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الفعل
ام لا فكيف يصح ذلك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة
على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا ترفع قدرة المكلف فلا لزم الجبر
وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح تحصيلا مع عدم الواجب لا معنى له لطلب المقدمة
لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن حصوله مدفوع بالنقض
باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا ما اللازم
على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه وعدم وجوبها للواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي
نظر المكلف لا يضر وهذا من افحش ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام
الواجب في تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان

لصادق

له صادف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب
انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال لما امر
به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا نفس ان لا تفعل وذلك مع انه
غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثاني
المباح يجب تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه
المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد
يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات هو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع فيه معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام
واجب وهو مستلزم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف
المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فهو كان
فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول
منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود
الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا
لا يختص بالمباح فتقييده بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال الا انه يقول ح بكونه احد
افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف
والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وفيه اعتبار الجهتين والثالث
منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك التلبس مقدمة مط اذا الصارف
يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه
ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد
من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد
يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى
المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور بفعل الحرام حتى يجب الكف عنه
فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا
سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدور وانه
قد يقوم غير المقدور مقام المقدور فان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن مقامه او
سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه
ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بلا
اختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت
خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة مسقطات
لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط

تدبر م

فلا نابى عن كونه احدا فراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبى واما ما ذكره
المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح فى ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من
مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام
على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الفعل الحرام فلا يمكن انكاره واطلنا
الكلام فى ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة محل
النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما
لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله
او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان
فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثانى فمع اتحاد الحقيقة
التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلا
فهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول لكن النزاع فى اقتضاء
الامر بالشئ النهى عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفى كيفية الاقتضاء بالعينية
او التضمن او الاستلزام اللفظى او العقلى ولما كان بعض الخلافات والاقوال فى المسئلة
فى غاية السخافة فنقتصر الكلام فى بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشئ يقتضى
النهى عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك
ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ويلزمه اذا صدر عن
الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء
معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وتبذكر ما اسلفنا فى مباحث
دلالة الصيغة على الوجوب تبصر هنا ان الصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الا
عم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا
فلا يتحقق النهى وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفى ولذلك قلنا يكون اللزوم
بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر فى الدلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل ا
النزاع وكما ان القول بالعينية فى الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة
فهذا النزاع الثانى المحق عدم دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص والمثبتون
بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه
لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث
اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق الاولى واما الا
لتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدع الخصم ايضا كما يظهر
من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور
الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر ما صدا مرمة الضد وستبطل ما اثبت

كما فى الكلالة

به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس
مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه كذلك تبعى
والوجوب التبعى لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود
بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول فلا يثبت
بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الاشارة واحتج
المثبتون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابى طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم
الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم
النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل
لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا
يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق فى ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه
فى مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكون فى ذلك الكف ولا يثبت
بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان
هذا الاستلزام تبعى لا اصلى كما مر ولا يضر بل القدر المسلم فالكف ايضا هو ذلك
والذى هو مراد القائلين هو الحكم الاصلى لا التبعى كما يظهر من ترتيب الثمرات
فى الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلى بوجوه ويريدون بالاستلزام
العقلى ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلى بمعنى التبعى فانه ليس
من محط النزاع فى شئ الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون
واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهى عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين
بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بلا مزيد عليه
والتحقيق فى الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع اا
المستدل كما تكرر الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان وجوب المقدمة توصلى وا
الوجوب التوصلى يقتضى اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل
المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف
بالاختيار لا ينفى امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما فى تحريم
الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول
بوجوب المقدمة متوقف فالمقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا
بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم فى حال ارادة الفعل واما كان
له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن م وفيه انه
يدل على الوجوب فى حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجود ها لا بد ان يكون
فى حال الارادة وهو غير محل النزاع ونظيره ما ذكرنا ايضا من التامل فى المقدمة

الثانية الثالث ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم
محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك
في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت تعدد الكبرى بانتفاء المباح وان اريد به
كونه من جملة مقدماته فهو وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى
ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة
ثالثة فهو وان لم يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب
المسبب من دون السبب لان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في
العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان
فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهي
المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان
الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل
الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة انما يتصور كونه علة
لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم
التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب
السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا
وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول مما يقتضي عدم تحريم
علة فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة
لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل
على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف ترك الواجب عليها مم ولو سلمنا
لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب
المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع وتتبع موارده
ففيه انا لم نقف ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك
ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع ينجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل
صريحا فالعقل بذلك وهو ايضا مم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون
علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة
بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا
خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها
فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق

الاول تسليم

الاول تسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيما قبل ترك الازالة
ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة
المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم
الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي
عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين
في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى
الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم
صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مط وثانيا منع اقتضاء
عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق
والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت
بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته
وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد
الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق
الصلوة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان النزاع فان النهي عن الشيء هل هو
امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر فادعاء العينية والاستلزام ويمكن
استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على
الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي
ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة
لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا
ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف في ورود
الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب
اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا
يجوز الاخلال بالجميع واياما فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب
وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنالك اقوال اخر شاذة فمنها
انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط
به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه وينسبه
الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف
باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار واجود الاقوال
القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من

منجهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه ولا الزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه
ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هنا بالواجبات
العينية فانها ايضا كليات مخيّر في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخيّر جعلي
منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متاصل وعلّة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة
بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب
باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان
النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون
ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع
بها نفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف
مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها
واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
مؤمنة فان الظاهر ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة
يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد
مبهم كما هو محقق ومستقيم بالنص دل ظاهره عليه يجب الحمل بمقتضى ظاهره ولكل
وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام
في سائر الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب تنبيه
قد عرفت ان الملحق بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء
وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر
بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول
به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا الحكم في الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات
في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة
والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب
واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان
حصول الكلي تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيحة في الاول
والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول
وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه
فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل

من اطلق الوجوب

من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه
يجوز تركه لا الى بدل بل لا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار
المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ اقصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا
فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام مهية مخالفة للقصر فلا يكون
تخييرا بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى
التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا تغفل تتمة لا خلاف في جواز الامر بشيء
في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص
عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت
اصطلاح انما جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت لجميع ويتفرع
عليه كونه مؤديا بالجميع وضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح
به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق
عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه
شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك
الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت كما انه يجوز تخيير الشارع بين
افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات
اجزاء الوقت ونظيره ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعا
فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من
الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء
الوقت ولا ترجيح لاحد من الاجزاء على الاخر فيبقى ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين
الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم انما احال التوسيع للزوم خروج الواجب
عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فتفرقوا على مذاهب فذهب
بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ط المفيد وابن ابي عقيل بل نقل
عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا
بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول
والاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو
حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو واحتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لزم كونه
قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع
بطلان التالي على قوله ايضا ثم النقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما
نحن ففي فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية

من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه ولا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه
وينِدفع بان المراد المخير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات
العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي
منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتباران كالكفارة
بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني ليستتبع التخيير في افرادها والخطاب
باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان
النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون
ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع
بها بانفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف
مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها
واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
مؤمنة فان الظاهر ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة
يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد
مبهم كما هو محقق ومستقيم بالنص دل ظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل
وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام
في سائر الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب تنبيه
قد عرفت ان الكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء
وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر
بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول
به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا امثلة الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات
في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة
والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب
واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان
حصول الكل دفعيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاول
والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول
وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه
فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل

من اطلق الوجوب

من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه
يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار
المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا
فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام مهية مخالفة للقصر فلا يكون
تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى
التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا تغفل تتمة لا خلاف في جواز الامر بشيء
في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص
عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت
اصطلاح اذ جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت لجميع ويتفرع
عليه كونه مؤديا بالجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح
به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق
عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه
شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك
الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين
افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات
اجزاء الوقت ونظيره تلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعا
فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من
الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء
الوقت ولا ترجيح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا انه عقلا وهو التخيير بين
الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب
عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فتفرقوا على مذاهب فذهب
بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل
عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا
بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول
وللاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو
حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه
قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان
بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما
نحن ففي فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية

فى التاخير لولاه وهو منفى بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم ايدا اصل المعصية ومع حصولها العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فتحصل الفارق
وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فيفعله فى الاول
نفل لكنه قد يسقط الفرض والعله اما ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت
وهو فى غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا فى تقريره وجوابه وجوها ذكرناها فى حواشى
التهذيب لا فايدة فى ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير فى الايقاعات فهل يجب
فى كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا والاول
اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما ساير الادلة
فمدخولة مثل انه من مساواة البدل والمبدل فالفعل واحد والعزم متعدد ومن
لزوم تساويهما فى الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان
المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال
بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضى قصد الفعل
من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء
وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائى عند تركه فاطلاق
البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر فى مثل ذلك واحتجوا بانه لو جاز الترك بلا
بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا فى الجزء الاخير واما فى الباقى فالبدل
متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل
فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
فى الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه
الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجئ انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة
مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه فى الوقت وقبله فيخرج عن
الوجوب وفيه ان تركه فى الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئى الاخر من جنسه بخلاف
ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول
العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد
مجرد الرخصة فى الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام
فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة فى الترك لاجل اختيار العزم
لا الفعل الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فالتحقيق انه ليس من جهة انه
بدل الفعل بل لان الغير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين التفاته الى
ذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا
بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب

ولكن لما كان

ولكن لما كان العزم على الفعل بعد دخول وقته ممتنعا فيقوم بعد الفعل لو كان احد
الواجبين التخييرين واسقطه الاخر مع انه قد يتامل فى اصل وجوبه ايضا لان غاية
الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل
ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب
العزم فيلزم انضمام بدل اخر فى بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار
سفر مباح ولم يقل به احد ثم اعلم ان الواجب الموسع اما فى الوقت المحدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته
او بظن الموت والثانى بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصى من مات
عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب
عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين فى موافقة الامر الاطاعة لا ان براءة الذمة
لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن
فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فيصير عاصيا كالواطى امرئة
بظن انه الاجنبية وشرب خلا بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب فى العصيان انما الاشكال
فى انه قضاء او اداء الاشهر لا وهى الثانى لانه وقع فى وقته وقيل انه قضاء لو وقعه
بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة ان مات فجاة الموت فلا عصيان
عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف
الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت
لان ذلك يرد فى المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا
يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت الثانى ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه
التخيير فى لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف
فى اول الوقت فى جزء اخر فان المكلف فى اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فيما
القول باعتبار حال الوجوب فى مسئلة القصر فى السفر لا يمكن التمسك باستصحاب
وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير فى اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر فى
اى جزء ويمكن المخالفة فى الاجزاء فى نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل
والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف فى ايقاعها فى هذه
الاجزاء تخيير فى لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريبا اوضح فاعتبر
الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا فى
اول الحمل من الايتين فليتامل قانون الواجب الكفائى ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض
ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصايص
النبى ولا ريب فى جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام

[illegible]

وادلة الكفاية وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحواية واجيب بالجميع
ويسقط بفعل البعض كما قيل بتعلقه بالمجموع وكما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين
لنا انهم لو تركه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى
الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعى حجة القول الثانى انه لو تعين على كل واحد
كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد
ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل احد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء
قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض
ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوى
كل منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط
بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجرى فى الواجبات العينية ايضا كما سقط
دين رجل باداء متبرع عنه الثانى هو الابهام بتدليغ وليسقط بفعل اى بعض كان فيكون
واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك الكل
البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد
بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن
شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو فى اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه
اذا اصدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان
التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما
ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التحقق ثم ان الواجب
الكفائى لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر فهل يعتبر الظن الشرعى مثل
شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول
الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة بلا نعمة
العدالة وتمام هذا الكلام فى الفروع قانون اختلفوا فى ان الامر المتعلق بالكلى
ظاهرا هل المطلوب به هى الماهية او الجزئى المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح
بعضهم بوصفه بالحقيقى ايضا لانه هو الموجود فى الاعيان والاقرب الاول للتبادر
عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة
فى الماهية لا بشرط شىء ونقل فيه السكاكى اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا
طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعى ان المطلوب
هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعى ذلك بثبوت

قوله ولان الاوامر ماخوذة الخ لا يخفى ان تم ما يدل على اثبات ان الحكم بالامر
هو الماهية لا اثبات ان وضع صيغة الامر لطلب الماهية وهذا الدليل
انما ليعلم الثانى لا الاول نعم هو ايضا ينضامه الى المقدمتين اعنى
اصالة الحقيقة واصالة عدم الارادة الزيادة على المعنى الحقيقى تثبت
المدعى ولعل ذلك هو مراد المصنف من قوله مع ان الاصل عدم الزيادة
بان يكون قوله ولان الاوامر الخ مع قوله مع ان الاصل الخ دليلا للمدعى
ويؤيد ذلك قوله فيما بعد والظاهر ان من يدعى الخ اذ اشار اليه
بقوله لا ينكر ذلك هو ما اثبته بقوله لان الاوامر الخ
من كون الصيغة اللغوية موضوعة لطلب الماهية فتامل جيدا
لمحمد عبد الحميد

القرينة على

القرينة على خلافه من جهة العقل فنقول انهم لا ينكرون ذلك فى شىء من المواضع فانهم يقولون
فى مبحث افادة الامر المرة الا او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضى الا طلب
الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضى ذلك الا ان العقل يحكم بان
المراد هنا هو الفرد لان المطلوب بالشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من
الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له فى الاعيان فيثبت ان المطلوب هو الفرد قلنا
ان المستحيل وجوده فى الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هى لا بشرط شىء
فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات
حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفى مطلوبية الطبيعة فان قلت
النزاع فى هذا الاصل متفرع على النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وعدمه وما ذكرته انما يتم على
تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون
هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه فى محله وثانيا ان المقام يتم بدون
ذلك ايضا فان منكرى وجود الكلى الطبيعى لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد
صورة كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة لها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما هو حوله وان لم يكن لتلك الصور وجود الا فى العقل وتلك
الصورة هى الكلى الطبيعى على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها
عليه عرفا وعدم وجودها فى الخارج انما يظهر بعد تدقيق الفلسفى واما اهل العرف
فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بينهما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة
والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية
الامر استحالة تحققها فى نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه
بالواسطة ويكفى فى نفيها بينهم ذلك فى نفس الامر الانتزاعى بما به الانتزاع وان كان امرا
اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا
مدخلية لها فى الامتثال ويكفى تحقق هذا المفهوم فى الخارج على اى نحو يكون وان كان
اعتقادهم بتحققه فى الخارج فاسدا فى نفس الامر ولا يضرنا فساد هذا الاعتقاد فى حصول
الامتثال نعم هذا النزاع يثمر فى المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم
ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل
عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلى لا يتحقق
له فى الخارج على مذاقكم وارادة خاص منهم تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد
بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق
الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلى قلت
لا فرق بين الواجب التخييرى والعينى وان تخيير المكلف فى افراد الواجب

الغني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الوجوب
التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب
هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة
او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول
الخصم فانه يقول مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن
نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان اي ما شاء تبعا للخطاب بالكلي وا
يضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورا بالذات ومقصودا والمطلوب
هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد شاء من الافراد فالتخيير بينها ليس
من حيث انها اشياء متماثلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول
الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر
اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية
مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد
غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ايتني برجل واتاني رجل وسلم
امري الى الرجل لا المراة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية
اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطلوب
في نظر المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق
الحكم اولا الا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ الا التنبيه على الخصوصية وبذلك يمكن ادراج
ذلك تحت الحقيقة ايضا واما الثالث فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا
ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة وكلا ريب ان الاوامر من
قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق في
باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم
التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام الثاني على ارادة الثاني فهو بعيد
من امثال العلماء فليتنبه وتحقيق علم ان صيغة الامر مثلا ضرب لها اعتبارات ثلثه
بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب
الراجح في الفعل بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال
في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة
الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث
حرفي ليس الموضوع له هو الافراد فالمجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في
وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ها هنا مفصلا
والوضع هنا وضع للمشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب

وجاء رجل

وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة فرع انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظ
انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظ ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق
بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وتداشبه الامر بعض الحروف
بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة
الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام الحق في عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه
وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهو ان الواجب المشروط امني ما يتوقف وجوبه
على ما يتوقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك
او بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم
تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه ها هنا مما لا يصح على
العالم بالعواقب ولا يحسن منه الشرط على ظاهره للجهل بالوقوع وعدمها في العلم فيؤول
الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد
نعم اشتراط انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها
لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلوبة وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرايط
العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن منه ادائه فيه ومنها ما يحصل
العلم بكونها مطلوبة بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لعلم بجزمه صادق
ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم
الذي يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب
بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي
وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حصر التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في الموقتات
ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس
عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى
بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المفهومة
من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العمل قبل حصول ذلك الجزء وبعد
تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليف لا اجزائها والمراد بالشرط
في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن
من المقدمات العقلية المحضة وعدم النوم وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع
شرطا للوقوع اولا كتملك النصاب من الزارعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف
من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة
للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب

ولا يلزم من ملالامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا
لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين
من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر
بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى
حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء
والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط
ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين
المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر
من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يخفى لان كلام من انكر جواز ذلك
الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل
لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك
من صاحب المعالم ايضا في اخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما يحصل
العلم للمامور بكونه مكلفا بالاصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار
على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا بعد في الظن مع انكشاف فساده كما
هو المشاهد في العمومات الشاملة القاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتمام والا لا تنتفي الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك استعمال المجاز
بلا تاخرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت
الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلذلك يستلزم نفي النسخ
المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت
العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في
طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط
قرينة على ذلك متاخرة فعلى ذلك عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح
في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا انحصار فائدة الامتحان
في خصوص علم الامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا
تعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس
الامر لجاز ذكر ما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا
بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب
للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم
دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز

وربما افرط

وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى
فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع
معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر
يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه
بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع
بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به
ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاتفاقي والا لما اورده من النقض
بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر به ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بها
باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه
الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به
كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني انه لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد
انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من
شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما
بعد فلا يضر حصوله في العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط
مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه
منع الملازمة لو اراد من العلم ما هو اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان
التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف
حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه
عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء
واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر
بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه
سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى
وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل

ولاشتهاره بذبيح الله ولاما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين والاستشهاد
بتصديق الرؤيا معارض بانّ اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايض
بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكو
الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر
فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول
البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعـ
اري في المنام اني اذبحك لا امرني تعـ بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا
الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعـ ثم بداء الله تعـ فلم يقع في الخارج مثل اخبار
عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام ثم
عن امره تعـ فيد ورد الكلام ويشهد بذلك قوله تعـ حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل
ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجواز النسخ قبل العمل سيما عند حضور وقته او
من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لا يكون
بسبب الظن المتبع ~~في معرض المنع لا يكون~~ في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي
فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايض مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة
لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضي زمان يسع
الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء ولم يمض زمان ان يتمكن عن المائية او منع عنها
مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر
النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع
المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض
في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه
اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار صوم التام النفس الامري بل من يجعل انه
فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف والله
وقع الخلاف فيه بين الاصحاب ... اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم
نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظ ان الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت ح
جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت
حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع
الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون

من العبادات

من العبادات

فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل
البرائة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من
قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا
لو فرضت ثبوتها قبله ايض بعيد وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة الضمنية
مط لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب
او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا
اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دال على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضى
للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن
الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل
انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فع
انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد
ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون
الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد
من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل
الاخر ففيه ان تحصّل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصّله في ضمن فصل آخر فاذا انتفى
التحصّل الاول فالذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علته
الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين المحصّلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفعه
الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك
حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول
القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مط فمع استصحاب الجواز يتم المط قلت سلمنا ذلك
لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري يتبع حصول
الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن
اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه
يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن
لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل تعلقه بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد
فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز

مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق الحكم للمقيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه
والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة
اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى
الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم
ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب
هو طلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل كلها لا يحضرني الان لذفرع الاما توهمه
بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور
الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له
نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان
العام والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان
الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه و
التحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول
باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لان عدم
اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل
لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون
اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل
من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان
خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظ انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام
الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا به ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية
العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي
المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة
صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة
وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا
الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى
المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره

فالصحة

في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات
بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظ ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة
فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى
ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء
فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق الاولى والظ ان مراد من عبر بما ذكر هو
ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى
الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر
والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفاد له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما
عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس
الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في
الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد بحجية عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن
الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول
الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان ويتبدل له ثانيا مع عدمه كالتيمم عن
الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء
عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل مقتضيا في الحال او الماضي شيء
وكذلك الكلام في البدل والمبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف
به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى هو انه مكلف بابدال البدل
بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع و
الثاني ايضا مطلق فلا والظ ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد
من ملاحظة الخارج ثم ان الظ ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف
به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد
منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخرى فبايهما حصلت فقد
حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال
في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة
الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الآخر فوجوب القضاء او الاعادة

لمن انكشف فساد ظن طهارته انما لعدم حصول الطهارة اليقينية لا للاختلال فى الصلوة بالطهارة
الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاول لا الثانيه وكذا فعل الصلوه ثانيا بالمائية لاجل
اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر
اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعى لدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط بالنسبة الى المبدل
ولعل النزاع فى هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر
بالنسبة الى الحال التى وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق
الامر الحاصل فى ظن البدل والمبدل محل النزاع فى هذه المسئلة يجرى على وجهين الاول هو ان
الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضى ذلك الامر فعله
ثانيا قضاء ام لا والظ ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا
انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى الثانى ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان
يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظ ان النزاع على الثانى يكون لفظيا اذ لا يمكن
انكار امكان ذلك فيعود النزاع فى تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجرى
فى الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن
الخلاف الاتى فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجرى على القولين كما لا
يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفى المرة للغير انما هو
بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول
الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا
فى التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو
من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا
قضيت واذا قضيتم مناسككم الثانى فعل ما فات فى الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء
وجب عليه فى الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه او لم يجب كالنائم والناسى والحائض
والمسافر فى الصوم او وجب على غيره كقضاء الولى وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق
الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او فورا وجوبه كالحج اذا افسد فيطلق
على الماتى به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة
فيه كاتى التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح
عليه فى فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد منه المقدمات

فنقول اختلف الاصوليون فى ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد
الجبار لنا ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه
ان المط به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فيحصل المط فلا
يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه فى نفى دلالة الامر على التكرار
فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون
بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك يتكلم من وجهين الاول ان ذلك
خروج عن المتنازع فيه اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا فى الامر الواحد الثانى ان المكلف
بالصلوه مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث
ان المط بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوه مع التيمم وهو
ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة فقط الامر الثانى اسقاط الامر الاول نعوده يحتاج الى دليل
والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها تقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة
وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر
جديد ودليل خارجى نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل
ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه وانى لك باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع
فى المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مط يقتضى القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير
فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا
بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان
مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتى به اولا فيلزم ان لا يكون الماتى به اولا تمام المامور به هذا
خلف واما الثانى فظ واما الاول فهو مبنى على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب
آخر فتحصيل الامتثال الثانى لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك
يندفع ما يتوهم ان فعله ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثانى فى محل النزاع واما على التحرير
الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعى اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما يتراءى فى
ورده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك فى ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا
تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع
تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيل الحاصل الثانى انه لو لم يكتف باتيان المامور به

علی وجهه فی حصول الامتثال وانقضی الامر بفعله ثانیا لزم کون الامر للتکرار وهو خلاف التحقیق
او خلاف المفروض ویرد علیه ان منکر الدلالة علی الاجزاء لا یقول بان الامر یقتضی ذلک بحیث
لا یتخلف منه بالذات کما یقوله القائل بالتکرار بل یقول لا مانع من اقتضاء ذلک کما اشرنا فی المقدمات
وان التکرار علی القول به انما هو علی مقتضی العقل والعادة الا ان یمنع مانع عنه کما مر فی
مبحثه وما نحن فیه لیس کذلک لحجة المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو کان الامر مقتضیا
للاجزاء لکان اتمامه مسقطا للقضاء وفیه ان القضاء للفایت وهو الحج الصحیح واتمام الفاسد
بامر علیحدة ولا یجب له قضاء وبانه لو کان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء علی من صلی بظن
الطهارة ثم انکشف فساد ظنه واجیب عن ذلک بوجوه ضعیفة منها ان تسمیة ذلک
قضاء مجاز بل هو امر علیحدة وفیه انه مستلزم للواسطة بین القضاء والاداء ولیس باعادة
ایضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقیق فی الجواب یظهر بعد التامل فیما ذکرنا فنقول ان
هذا القضاء انما یجب من جهة دلالة الدلیل علی ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ویجوز
الاکتفاء بالظن ما لم یحصل الیقین بخلافه فاذا حصل فیقضی الفایت فالقضاء انما هو المبدل
بالدلیل لا البدل فیصح اطلاق القضاء المصطلح علیه حقیقة هذا وانی لم اقف فی کلماتهم
علی تصریح بما ذکرنا ووجدت کلماتهم مختلفة فی بیان المقصود فعلیک بالتامل فیما یرد علیک
من الفروع لکیلا تخبط والله الهادی قانون اختلفوا فی ان الامر اذا کان مقیدا بوقت اذا
فات فیه فهل یجب بعده بذلک الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بینهم من ان القضاء تابع
للاداء او بفرض جدید والحق ان الامر لا یقتضی الا الاتیان فی الوقت ووجوب القضاء
یحتاج الی امر جدید وبنی العضدی فی المسئلة علی ان قولنا صم یوم الخمیس المرکب فی اللفظ و
الذهن من شیئین هل المامور به فیه شیئان فیبقی احدهما بعد انتفاء الاخر او شیء
واحد وقال ان هذا الخلاف اعنی کون المطلق والمقید شیئین فی الوجود الخارجی او
شیئا واحدا مبنی علی الخلاف فی ان الجنس والفصل متمایزان فی الوجود الخارجی ام لا
والظاهر ان مراده التنظیر والا فالقید اعنی الزمان خارج عن الماهیة ورده بعض
المحققین بان کونهما شیئین فی الخارج لا یقتضی کون القضاء بالفرض الاول ولا ینافی
کونه بفرض جدید لاحتمال ان یکون غرض الامر اتیانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ینتفی
الاجتماع وکذا لا یجدی کونهما شیئا واحدا فی نفی کون القضاء بالفرض الاول واثبات کونه
بفرض جدید لاحتمال کون المراد المطلق لا بشرط الخصوصیة وذکر الخاص لکونه محصلا

للمطلق

المطلق بلا نظر الی خصوصیة الشیء المذکور فلا ینتفی المطلوب بانتفاء هذا القید فالثانی لکون القضاء
بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغیر المستلزم للقضاء والمثبت نفی ذلک الاحتمال وفیه ان
احتمال اعتبار الاجتماع وان کان یعضده اصالة البراءة عن القضاء ولکن یعضد الاحتمال الاخر
اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التکلیف مستصحب لا یحصل
البراءة منه الا بالقضاء ولا یکفی فیه البراءة الاحتمالیة واحتمال ارادة المطلق من القید لا یکفی فی نفی
براءة الاصلیة مع ان الظاهر من المقید هو الفرد الخاص لشرط الخصوصیة والحجة انما هو الظاهر
هذا ولکن یرد علی العضدی ایضا ان مجرد تمایز الجنس والفصل فی الخارج لا یجدی فی کون القضاء
بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفکاک احدهما من الاخر ومجرد التمایز فی الوجود الخارجی
لا یوجب الانفکاک سیما علی القول بکون الفصل علة للجنس واما علی القول بعدمه فنقول
ان المفروض عدم تحقق الجنس فی الخارج الا فی ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ینتفی الجنس
ونیابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه کما مر تحقیقه فی مسئلة نسخ الوجوب ونظیر الجنس وبنابه یوم اخر
والفصل فیما نحن فیه هو الصوم وایقاعه فی یوم الخمیس او فی اخر عن الخمیس یحتاج الی الجعل
الشارع وما یتوهم ان یوما ما ماخوذ فی الصوم فلا ینفع فی المقام فی شیء اذ الصوم الذی
هو عبارة عن امساک یوم ما یعتبر تقییده بالخمیس او یوما ما غیر الخمیس لا یوما ما مطلقا
الذی کان ماخوذا فی مفهوم الصوم فاذا انتفی الخمیس فلا یبقی الامساک یوما ما مطلقا
ولا وجود له فی الخارج فان شئت توضیح ذلک فاجعل قولک صم الخمیس بمعنی امسک فی یوم
الخمیس متلبسا بالشرایط المقررة والتحقیق ان الفرق بین ما نحن فیه وبین الجنس والفصل
واضح ولا یصح التنظیر ولا التفریع لامکان تحقق المقید بدون القید بخلاف الجنس بدون القید
الفصل فیمکن الامتثال بمطلق الامساک فی المثال المذکور وکذا بمطلق صلوة رکعتین فی
قولنا صل رکعتین یوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب کما مر فالحق والتحقیق اما فی
حکایة الجنس والفصل فامر هو عدم التمایز ولا الماجاز الحاصل بهو هو وانه لا یبقی علی
بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فیما نحن فیه فان المتبادر من
المقید هو شیء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخمیس الا
تکلیفا واحدا والزاید منفی بالاصل فاذا انتفی الخمیس فینتفی المامور به بل یستفاد
منه علی القول بحجیة مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغیرهما الدلالة علی العدم ایضا و
من ذلک یظهر انه لا یمکن اجراء الاستصحاب فیه ایضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم علیهم

السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في
غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها
فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاثة بالقراح لو فقد السدر والكافور
الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية
وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك
انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الاول وهو مم وقد يوجه بان المراد ان مقتضى
الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من
جهة دليل آخر فهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء
او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب
لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير
داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية
لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء
الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء
الدين توصلي والمصلحة المط باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات
فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث
لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ما يأتي به في وقته
وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك
للمصلحة الفائتة قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان
يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر
واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما
للاضمار وهو من قبله ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث
على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الآمر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه
الفضلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على
الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا
تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن

الثاني

الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك يقال باستحباب عبادة الصبي ومع تضعيف كونها
محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل له
لبكر قبل ان يأمره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا اما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم
حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد
وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة و
لكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني
في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل
فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا
في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة
فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر
مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الاوامر واما صيغة لا تفعل وما في
معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل
بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا للاصالة عدم
النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هناك فعليك بالتامل وتطبيقها
على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المنع
بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس
الا التحريم فعلم فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم ان قلنا كل صيغة لا تفعل نهي
وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ملحوظا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت
فح لا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه ~~الى دليل آخر~~ والنزاع في صيغة
لا تفعل ~~الا ما علم ارادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر~~ مجردة عن القراين لا فيما علم كونه
للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في
الامر وان لم يجعل لفظ نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا
ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال لا يدل على عدم الدلالة
لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه ص فقط وربما يدلك مدلوله حقيقيا
له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاستنباط والعلاقات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل
في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثانيا

ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر وكذا ولابد من اخراج المكروهات
ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون
المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على تطبيق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار
انزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة
المطلوب الاذعان على مقتضاه وايضا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة
الله عن مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه نعم على ذلك لعدم الملازمة — حرمته
بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب
المعالم ره ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها
في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها
فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ
قانون اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق
الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا
الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل
الحاصل مع ان اثر القدرة متأخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر
القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه
باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا
فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية
او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادة او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف
بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان
حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك
الى الكف او فعل ضد آخر ام لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الا
متثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه ولم يكن قادرا على الفعل بل وعلى مستشعرا ايضا ويؤيد ذلك
انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو
باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل
كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس
على الامتثال بمجرد تصوره تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل

ايضا

ايض ولا نقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بالفعل واحد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي
يكون مقدورا له احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق
فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قدمر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول ههنا
ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع عنه لان المقدور بواسطة
المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف
مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من
باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط
فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في
الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول
بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن
الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم
الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو
الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فيلزم الدور الثاني اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون
الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك تصوما او صلوة
وما لو القي في النار وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص
قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى
العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن
اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي
التحريمي او الايجابي والاصل عدم لحوق شيء آخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان
استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض وفي نهي الطبيب عن الضار للمريض فالقدر
قابل لهما فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب لترك
الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهذا انما يتحقق بالامتناع عن ادخال
كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك
ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما
مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم

فى مبداء الاشتقاق على لوكان المدلول هو الطبيعة الا اذ كان ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد
الطلب ايض يحتملهما فكما يصح ان يق اطلب منك عدم الزنا الحاصل مادام العمر وعدم الزنا او شهر
كك يصح ان يق اطلب دائما منك ترك الزناء واطلب فى هذه الشهر او فى هذه السنة منك ترك الزنا
ولا دلالة فى اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضى ترك جميع افراد الطبيعة فى
الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهى لا من جهة المادة
ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفى كما يظهر من بعضهم وهو خلاف
ماذكره المستدل مع انه فى معرض المنع او يتشبث فى ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة
ترك الطبيعة فى غير معين اغراء بالجهل وهو قبيح فى كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم وهذا
وجه وجيه ولكنه ايض خلاف ظ المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار
الدلالة اللفظية كما هو المعيار فى نظاير المبحث ولا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلوه الحايض
وما نهيه الطبيب ص قد يتأدى الا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك
ثم وقع عليه النهى ولذلك يحمل اطلاقه فى ذلك الزمان بالنسبة الى اجزائه وان كان مطلقا
بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة فى الامر وادعاء حمل مطلقه
على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح فى كلام الحكيم بخلاف ما نحن
فيه نعم يجرى هذا الكلام فى مثل احل الله البيع كما سيجئ هذا وكيف لك ان تمنع اجراء هذه
الطريقة فى النواهى ايض بان يق لا يلزم من الاطلاق فى الصيغة كون المط ترك الطبيعة فى وقت
غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل
الامتثال بترك جميع افراد المنهى عنه فى الان المتاخر عن النهى فى زمان يمكن حصول الفعل فيه
ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات
فيحصل الامتثال بتركه على الثانى دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة
وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك فى بعض الاوقات ومقتضى ماذكرنا من
انفهام التكرار من وقوع المطلق فى كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهى وان
يترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد التروك المفروضة
بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض
وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترنا فى الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل
فى الصوم وليس ذلك لدلالة النهى بخلاف قوله لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه فى شهر

حصول الامتثال بالترك

ادعام

ادعام او اقل او اكثر ثم ان ماذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة فى الجملة انما هو بالنسبة
الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات كلو تكلف من ترك الزنا بامرأة
معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل الامتثال بالترك الاخر ح لعدم المقدورية فان المقدور
ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيلهما فى آن واحد لا يمكن ترك احدهما الا بارتكاب الاخر
وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا فى آن من الآنات ليحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون النهى للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول
به فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار
يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ فى العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار
ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعى التبادر
فى الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى فى النهى واما على ماذكرنا من
اخراج الكلام من الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايض اختلف العلماء فى جواز اجتماع الامر
والنهى فى شئ واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد
بالشخص الذى لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد هما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع فى
عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف
ح لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك
ح واما الواحد بالجنس فهو ايض مما لا نزاع فى جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده
كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايض نظرا الى جعل الحسن والقبح من
مقتضيات الماهية الجنسية وهو فى غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا فرط ثم ان
القول بجواز الاجتماع كما هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل ابن شاذان من قدمائنا وهو الظ
من كلام السيد فى الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولينا المحقق الاردبيلى
وسلطان العلماء والمحقق الخونسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى والفاضل الكاشانى
والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكلينى حيث نقل كلام
الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل
ان ذلك من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة
المجلسى فى كتاب بحار الانوار ايض وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول
بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كان من المسائل

الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون فى كتبهم فنحن نقتفى اثارهم ديدنهم
فى ذلك والذى يقوى فى نفسى ويترجح فى نظرى هو جواز الاجتماع وقد جرى الديدن فى هذا المقام بالتمثيل
بالصلوة فى الدار المغصوبة فان المفروض انها شئ واحد شخصى ومحط البحث فيها هو الكون الذى هو
جزء الصلوة فانه هو الذى يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون الشخصى ولحد له جهتان
فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف فى مال الغير بغصب منهى عنه لنا على
الجواز وجوه الاول ان الحكم انما يتعلق بالطبيعة على اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة
ومتعلق النهى طبيعة الغصب وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك
قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشئ الواحد محبوبا ومكروها
من جهة واحدة فان قلت الكلى لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا
بالكلى على الظ وما لا يمكن وجوده فى الخارج ح لا يمكن يقبح التكليف بايجاده فى الخارج قلت ان اردت
عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لا اى بشرط عدم التشخص ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو
لا بشرط بطحره ممنوع لان وجود الكلى لا ينافى وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من
اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والمكن بالواسطة لا يخرج من الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار فى الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة
لتحقق الكلى فى الخارج فلا غائلة فى التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن
نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلى على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون
والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذى هو مقدمة الكون الذى هو جزء للصلوة مامور به وهو
بعينه منهى عنه لانه فرد من الغصب والنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك
ايض من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع
الامر والنهى فى شئ واحد شخصى قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعى الذى بيناه
فى موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئى وانما اختار
المكلف مطلق الكون فى ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر مطلوبا
بالكلى مقتضيا للامر بالفرد يقتضى كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب
المقدمة ايض والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا ولكن نتعلق به تخيرا فعاد المحذور ايض يقع اجتماعه مع الحرام قلت اما
لان الواجب التخييرى كما حققنا لك فى مبحث التخييرى والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية اولا فهذا ليس بواجب تخييرى ح
وحاصله ان التخيير فى افراد الواجب العينى بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلى

ولا

٤٩

بل نقول الامر الشارع بالكل فان الخصم فى فرد او الخص الفرد المباح وفرد فيجب الفرد

فى الامر التخييرى بالعكس فوجوب الافراد فى العينى توصلى ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم
وثانيا انه يمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد والشخص ايض عينا كاصل الكلى العينى والا فان كان
الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففى افراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم
بطلان الطبيعة الحاصلة فى ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب التوصلى بل التحقيق ان
قولهم ان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط
عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك فى مقدمة الواجب ان المقدمة التى هى موضع
النزاع فى الوجوب وعدمه هى المقدورات المباحة التى كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة
شيئا غير مقدور بل فعل غير المكلف مثل غسل الثوب الذى حصل من الغير دون اطلاعه وقد يكون
شيئا حراما وبه يتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة فى الخارج وذلك
لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا بالامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب ايض واجبا تخييريا
نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا فى الدار المغصوبة فنحن ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما
من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى وهو ممنوع قلت مع ان الثابت
فى موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك فى مسئلة تعلق الامر بالكلى المناص عن ذلك
على القول بعدمه ايض فان قلت القدر المشترك الانتزاعى المنتزع من الافراد التى من جملتها الحرام كيف
يجوز طلبه او كيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان مهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هى
منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذه الاعتبار هو مهية
الغصب الثانى انه لو لم يجز ذلك لما وقع فى الشرع وقد وقع كثير منها العبادات المكروهة فان الاستحالة فيه
انما هى من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة
فى الواحد الشخصى مجديا للزم القبح والمهو وهو ممتنع على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلب
بطريق اولى اذ النهى فى المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهى عنه
بالنهى التنزيهى اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم
من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع فى المنهى عنه تحريما ايض لو كان اخص
من المامور به مطلقا ايض وامكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ولكن افرد الاصوليون
الكلام فى المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا اندراجه فى المسائل الا
صولية ايض وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان
كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايض على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول

معنى قول الشارع لا تصلّ في الحمام ولا تطوّع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما
هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع
المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد
قلت اجيب عن ذلك بوجوه **الاول** ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادات بخلاف التحريمية
بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار
البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذه
الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه
وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد
وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة
قلت ان المعترض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا متعلق بالصلوة
فعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه بالنهي عن الصلوة في الحمام لانه من
مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في دار
المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس
باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من العبادات
في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بالمكان في معرض الرشاش والحكم بعدم
الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح
الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا
كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان
هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ما لم يتعهد ذلك منه
ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه **الثاني** ان المراد بالكراهة هو كونه
هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام اقل ثوابا مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد
عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد
يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون
بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها
في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما
هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير

بان ذلك

في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة م

منها في غيره ومراده ان لمطلق الصلوة م

[illegible]

بان ذلك ايضا كما ترى ولا يخفى ان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي
لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت
نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذا النقص اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها
بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
فان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره
فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول
مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك
او مجمعهما الى آخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يتم فيما
له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع
بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يتم ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين
يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام فيه يستحب الصيام وما يتوهم من ان الاحكام واردة على
طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان
المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذه
التي يوقعها فيها هي الصلوة التي كانت هي وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال
هذه هي الصلوة التي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل
وظيفته في وقت آخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع
مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان
وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترك فيه
المؤمن بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له
اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها
على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار ...
وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرض تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القران مكروهة
للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل الصلوة الحائض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال
عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما الحكم صريحا بكونها
كالصلوة للاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي

باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والاولى ان نقول برجحان
الفعل على الترك بالموجوحية ولا اشكال في واحد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل
العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل معها في فرد خاص مرجوحية
قد تؤثر في الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي
الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة
في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له
كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة
على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يلزم النهي عن الفائدة
على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة
ويرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا
فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من
ساير العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه الثاني المتقدم فان قلت
فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت
ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات
فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل التقرب لعدم
استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل
بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع
وفيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه
موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة لامر الآمر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل
القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك
النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونها في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة
مع الله متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك
فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله ع سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية
التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب
بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل
النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع

من هذا

الخصوصية لا يستلزم ترك
الماهية مختار شيرهذه م ٥

من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة
يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج
فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار
الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا
بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات واما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان
تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة
فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثاني ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة
بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير
وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة
على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الواجب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا
يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصايم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير
كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد
بالمرجوحية الاضافية ان كان نقص حصول منقصة في ذاتها ايضا ليستحق الترك بالنسبة الى ذاتها
ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح وح نقول ذلك الغير
ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل
الطبيعة م
ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هو من جهة
الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد
الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير
الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم
كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه
او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه
من جهة انه مفوت للمصلحة الزايدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان
المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم
التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز
اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار

المغصوبة ولا تصل فی الحمام فاعتبر فیهما الرجحان الذاتی والمرجوحیة الاضافیة ایض وما یقال ان الفارق
ان الصلوة ثمة عین الغصب وههنا غیر الکون فی الحمام مع ما فیه من التکلف الواضح وان ذلک انما
فی الحقیقة هو بعد تسلیم ان الاتحاد فی الوجود الخارجی یوجب ارتفاع الاثنینیة یرد علیه ان ذلک
مبنی علی الخلط بین ما عنوان به القانون وما یجیء فیما بعد فالنهی ثمة تعلق بالصلوة فی الدار
المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعینها والغصب منهی عنه والذی ذکرناه من النقض انما کان
من باب الاولویة والاکتفاء بلزوم اجتماع المتنافیین مط ولیس مثالنا فی العبادات المکروهة
مطابقا للبحث فی النوع ولزم مما ذکرنا القول بذلک فیما لو کان المنهی عنه اخص من المامور به
ایض وان شئت تطبیق المثال علی المقامین فطابق بین قولنا صل ولا تغصب بین قولنا صل
ولا تکن فی مواضع التهمة وطابق بین قولنا لا تصل فی الحمام ولا تصل فی دار المغصوبة وان کنت
تقدر علی ان تقول ان المرجوحیة فی الصلوة فی مواضع التهمة اضافیة بالنسبة الی غیره
فی المثال الاول فنحن ایض اقدر بان نقول ان مرجوحیة الصلوة فی الدار المغصوبة
اضافیة بالنسبة الی الصلوة فی غیرها فی المثال الثانی والنقض الاول الذی اوردناه فی الاصل
انما هو بالفقرة الاولی من المثال الثانی علی الفقرة الاولی من المثال الاول والمعارضة التی
ذکرنا فی دفع جوابک انما هو بالفقرة الثانیة من المثال الثانی بالنسبة الی ما ذکرته فی الفقرة
الاولی منه وما دفعت به المعارضة یناسب لو اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولی من
المثال الاول بالنسبة الی الفقرة الاولی من المثال الثانی قوله کما انه یحتمع الی آخره فیه انه
رجوع عن اول الکلام فان المرجوحیة بالنسبة الی الغیر غیر المرجوحیة للغیر وکذلک
الوجوب والاستحباب وقد اختلط فی المقام ویشهد به التشبیه بالغسل والتمثیل بالاستبراء
مع ان الکلام فی الواجب النفسی والغیری ایض هو الکلام فیما نحن فیه وهو ایض من المواضع
التی اشرنا ورودها فی الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا یصح ذلک الا بهذه الملاحظة
مع ان الاستحباب النفسی علی القول بالوجوب لغیره انما هو اذا لم یدخل وقت مشروط
بالطهارة وبعده وجوبه فیجب للغیر فیختلف الزمان واما علی القول الآخر فالاستحباب
الغیری معناه انه یستحب ان یکون هذا الفعل فی حال کون المکلف متصلا لا انه یستحب الغسل
له الا ان یقال استحباب الفعل فی حال الغسل لا یتم الا بالغسل وما لا یتم المستحب الا به فهو
مستحب فیستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا یصح التکلیف لان الغسل
بناء علی مذهب المجیب هو الفرد وهو شیء واحد شخصی لا تعدد فیه اصلا ومن المواضع

التی

التی ذکرناها هو الصلوة فی المسجد فان المستحب والواجب ایض متضادان وکذلک افضل افراد الواجب
التخییری فانه واجب من حیث کونه فردا من افراد الکلی ومستحب من حیث التشخص وما ادری ما
یقول المجیب هنا فیما لا یمکن ذکره فی الفرد المرجوح اللهم الا ان یقول الفرد الافضل راجح بالنسبة
الی الفرد الآخر وان کان فاقدا لذلک الرجحان والمزیة الموجودة فی الافضل بالنظر الی
انه احد فردی المخیر لا بالنسبة الی ذاته فح یخرج عن المقابلة ومنها ما ورد فی الاخبار
الکثیرة وافتی به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وکذلک الوضوآت ونحو ذلک
واضطرب کلام الاصحاب فی توجیه هذا المقام وذهب کل منهم الی صوب والکل بمعزل عن
الصواب واما علی ما اخترناه فلا اشکال وقد بینا ذلک فی ذلک کتاب مناهج الاحکام
ان السید اذا امر عبده بخیاطة ثوب ونهاه عن الکون فی مکان مخصوص ثم خاطه فی
ذلک المکان فانا نقطع انه مطیع عاص لجهتی الامر بالخیاطة والنهی عن الکون واجیب عنه
بان الظاهر فی المثال المذکور ارادة تحصیل خیاطة الثوب بای وجه اتفق سلمنا لکن المتعلق
فیه مختلف فان الکون لیس جزء من مفهوم الخیاطة بخلاف الصلوة سلمنا لکن نمنع کونه
مطیعا والحال هذه ودعوی حصول القطع بذلک فی حیز المنع حیث لا نعلم ارادة الخیاطة
کیف ما اتفقت وفیه ان الکلام بظاهره مناقض لمطلب المجیب من تعلق الحکم بخصوصیة الفرد
فان ارادة الخیاطة بای وجه اتفق معنی کون المط هو الطبیعة وایض وانما الکلام فی جواز
اجتماع الامر والنهی فی نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا یوجب جوازه اذا
کان مستحیلا عقلا اللهم الا ان یقرر مراد المجیب ان وجوب الخیاطة توصلی ولا مانع من
اجتماعه مع الحرام وهذا معنی قوله بای وجه اتفق وفیه ما اشرنا من ان المحال وارد علی مذهب
المجیب فی صورة الاجتماع توصلیا کان الواجب او غیره نعم یصیر الحرام مسقطا عن
الواجب لا ان الواحد یصیر واجبا وحراما ولیس مناط الاستدلال نفس الصحة بان
یتمسک بها فی جواز الاجتماع حتی یجاب بالانفکاک فی التوصلی ویقال بانه صحیح من اجل
الحرام ذلک لا لجواز الاجتماع فلا یدل مطلق الصحة علی جواز الاجتماع مط بل مناط ان
الامتثال العرفی للامر بنفسه شاهد علی جواز الاجتماع وکلام المستدل من قوله مطیع
عاص لجهتی الامر والنهی صریح فی ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان
الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة فی هذا الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب
التوصلی مع الحرام علی مذهب المجیب انما یصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل

الحرام واما على المذهب المنصور فيصح ارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان هذا ايضا هذا كله مع ما ذكرنا
ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا تبعيا ومحل البحث هو
الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة
الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب تخييري ايض كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصابع وادخال الابرة
في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود
مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو
الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايض ولا ريب ان مراد المستدل المنع
من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله
حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه مع ان اهل العرف قاطعون بانه عند عدم و لو عاقبه
المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس
في المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان م لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم
بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك فذلك
مناقشة في المثال فليمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم
ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا
من جهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع
المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين
هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل
في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين
بطلانها ايض كيف يجوز على الله ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع
فان ركعت لعاقبتك ويقول ايض اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول ويظهر الجواب
عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر
بالصلوة من حيث انها هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو
الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا مطلقين

والحاصل

عنوى م

لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان ارادة الخياطة في غير هذا المكان م

هو م

والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما
ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد بذلك لزوم
تعددهما في الحس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان اذ لم يتصف
احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصر اشياء ثانيا لنا ايض بل هما متغايران في الحقيقة متحدان
في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان
الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من
حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذلك
المكروهات وغيرها مما مر قوله وايض كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا
هذا الركوع لما مر من ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم
ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو
باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص
فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان
على ما يقتضي الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث
من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات
الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا
نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن المرخص
ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مامور به الشارع م
الشارع في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن هذه الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون
ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا
للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى بايجادها
في ضمن هذا الفرد ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اقبلك باتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا
لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد انحسم
وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن اشكال في نية التقرب لان
قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصل في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في
ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان

اسفرم

عدم امكان كون الشئ الواحد م

دون العكس مثلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ما صدق عليه المامور به
كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضى حرمة كل ما يصدق انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها
على عدم الجواز لا يقتضى الا لزوم ارجاع احد العامين الى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة
الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع
فى اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا فى الصلوة فلا بد من الرجوع
الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا فى وجه ترجيح النهى وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب
المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ فى ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهى اقوى دلالة لاستلزامه
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد تقدم ما يضعفه فى مبحث تكرار النهى ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضى
ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة فى ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين
ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم فى امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل
آخر مع ان الحرمة فى الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب من النجاسة واجب
وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة
وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه
وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثانى ما عنون
به القانون هو الكلام فى شئ ذى جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن
احدهما دون الآخر كمن صلى ولا تصلى فى الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه
عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجئ الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين
مثل من دخل دارا غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية
فى الخروج الثانى انه عاص لكن لم يتعلق به النهى عن الخروج الثالث انه مامور بالخروج منهى عنه ايضا
ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابى هاشم واكثر افاضل متاخرينا
بل موافق الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب
اما فهم العرف كما فى العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما فى لو دخل فى دار
الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهى عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير
واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا كما يظهر من الفقهاء فى كون
المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيار المكلف وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من

ولكن ولا دليل على امتناع التكليف اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف م

الغصب

الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضى الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس
مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون فى الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب
والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك
الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده فى الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذى
افراده الموجودة فى الخارج منحصرة فى الفرد بحسب العادة بل فى نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما فى ابواب
التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب
الوجود لا مكان التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار
او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها فى كلامهم واما القول الاول
فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهى بدليل
يدل عليه فالقطع بنفى المعصية عنه اذا اخرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب
الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذى لا نهى عنه وفيه ما عرفت انه
لا وجه لتخصيص النهى بذلك الامر فالنهى باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول
الثانى فاختاره فخر الدين الرازى وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج
وفيه انه لا معنى للمعصية الا فى ترك المامور به او فعل المنهى عنه فاذا لا نهى فلا معصية
مع ان النهى ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم ان يمكن على اصولنا ان النزاع بين
هذا القول وبين ما اخترناه لفظى اذ مبناه مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهى
جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائى والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الفعل
فى نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول
الترك فى الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد قانون اختلف الاصوليون فى دلالة
النهى على الفساد فى العبادات او المعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعى رسم مقدمات
الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لا يعلم انحصار المصلحة
فيها اصلا او علمت فى الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب
من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته فى العرف والعادة فالموافقة
الاتفاقية لا يكفى نعم لو علم انحصار المصلحة فى شئ خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب
الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك
هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اى ما لا يحتاج صحتها الى النية

يمكن

فيما فى شئ سواء لم يعلم المصلحة م

سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاوانى او العقود او الايقاعات فان المصلحة فيها واضحة
لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب فى الواجبات وحصل العقاب فى
اتيانها او اتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب
او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب
الاثار على الافعال المحرمة فى المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته فى حال
الحيض وغير ذلك الثانى الاصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية
كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفى فى ثبوت الفساد وان كان هو
ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة
الصحة واصالة الجواز فى المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة
وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ ما
غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم
وترتب الاثار ومايقال ان الاصل فى معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق
صحيحه عن فاسده فى نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل فى الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد
فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم
المحتمل كونه على وجه المحرم او المحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل
فى الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة
وصدوره عن مسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة فى نفس الامر وهذا الاصل
اجماعى مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به فى الاخبار الكثيرة الثالث محل النزاع
فى هذا الاصل ما تعلق النهى بشئ بعد ما ورد عن الشارع لزوم صحته ثم ورد النهى عن نوع من
بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامثلة بتلك لا ما لم
والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع فى شئ اذ الكلام والنزاع فى دلالة النهى على الفساد
ومما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما المستثنى فيدل عليه عدم
الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهى فيما كان بين المامور به والمنهى عنه
عموم من وجه سواء اتحد فى الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم
وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع فى هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهى عنه عموم
وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهى المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما ان يتعلق به

لنفسه

لنفسه او بجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشئ مفارق له متحد معه
فى الوجود او لشئ مفارق غير متحد معه فى الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهى عنه
طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغير ذلك مثاله النهى عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهى
هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهى عنه هو الصلوة الكائنة
فى حال الحيض فالنهى انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد
على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو فى الهيئة وعمرو
اعلم من زيد فى الطب معناه ان علم الهيئة فى زيد اكثر من عمرو وعلم الطب فى عمرو
اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضى
الزيادة فى اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يكون يرجع العقل
عما فهمه اولا فى ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة
فى حال الحيض منهى عنها فيكون المنهى عنه لنفسه منحصرا فى مثل المثالين المتقدمين لانا
نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول ومما ذكر فى التاييد من جملة القيود
من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم
والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة فى
حال الحيض بل المراد انها منهية فى حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهى عنه لنفسه
انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض واما
ما وقع النهى عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلاثة
ايام فيما هو صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو فى صورة المعاملة فهو خارج
عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهى عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن
عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم فى صلوة الحائض
واما المنهى عنه لجزئه كالنهى عن قراءة العزائم فى الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل
المشترى على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على
القول الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهى عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه
ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام

وكذلك الشرط واما المنهى عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة
وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط
منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا فى
الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهى عن الذبح لغير الحديد فى غير الضرورة
واما المنهى عنه عن كل منهما نهى عن الوصف اللازم والنهى عن الصوم فى يوم النحر
اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب
والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهى عن ذلك البيع لوصفه
الذى هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهى عن ذبح الذمى وعن البيع
المشتمل على الربا واما المنهى عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل فى الدار
المغصوبة فان كون الصلوة فى الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس مقوماتها ومميزاتها نعم كونها فى هذه الدار من احد مقوماتها
كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها
لا مدخلية له فى ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكفا ايض مثل ذلك اذا لم يعلم قبل
النهى اعتبار هذا النوع من الوصف فى الصلوة من الشارع وجودا او عدما
فهو نهى عن وصف خارج ايضا وكالنهى عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا
تلقى الركبان واما المنهى عنه لشئ مفارق اتحد معه فى وجود كقول الشارع صل ولا
تغصب والنهى عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول
بكون المعاطات بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهى انما هو عن تفويت
الجمعة والا فهو عن القسم الاول واما المنهى عنه لشئ مفارق غير متحد معه فى
الوجود فالنهى عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان
عن محل النزاع فى هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام فى الاول منهما
مستقصى وكلام القوم فى تفصيل الاقسام مختلطة اعرضنا عن ذكره واتمام
والكلام استوفينا ها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام فى اكثر
الاقوال الاتية الرابع اختلف الفقها والمتكلمون فى معنى الصحة والفساد فى
العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقها اسقاط
القضا وذكروا ان ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطى من يصلى صلوة صحيحة درهما

فهل

فهل يبر بان اعطى من يصلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها فى نفس الامر فعلى الاول
نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع فى هذا الحال وعلى الثانى لا
لانه غير مسقط للقضا فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضا وما يقال انه مسقط
للقضا بالنسبة الى هذا الامر اعنى الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذى لا يسقط
قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد ما اسقاط القضا
الى كلى التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة لبعضها مقوم بحسب التمكن والعجز وظن
الطهارة ويقينها لا يؤثران فى وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك
الاعتراض مبنى على كون القضا تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن
ثبوت القضا لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايض على المعنى
المصطلح الاعم فوت هذه الصلوة ايض فهى مسقط للقضا على القولين والظاهر ان المراد
الفقها اسقاط القضا يقينا وفى نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايض مسقط
للقضا ظنا فلا بد على مذهبهم من التعبد اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة و
الفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح فى آن دون آن او يجعل مراعى
ولا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم
عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم فى ذلك غير
محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو
هو الموافقة لو ظنا والا فالتكليف فى نفس الامر انما هو الصلوة مع الوضوء الثابت
فى نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هى الصلوة مع الطهارة الثابتة فى
نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضا
مع كون القضا انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام
غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقها من القضا هو الاعم من
الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة فى
الوقت ايض بل بطريق اولى فما اسقط القضا فى تعريفهم كناية عن عدم اختلال
المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا اما
من جهة عدم حصول الامتثال فيجب الاعادة مط ان قلنا بكون القضا تابعا للاداء
او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايض فى الوقت اعادة فقط ان لم يكن كذلك واما

من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضا هو
ما اسقط القضا ان فرض له قضا فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد
الصحيحة ان اريد مما اسقط القضا في الحد هو ما ثبت له قضا في الشريعة ولا في طرده
بفاسدته ان اريد بما اسقط القضا ما سقط معه القضا وان كان من جهة عدم مشروعية
القضا واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في
البيع وجواز التزويج باجرة الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك لا
باس به ح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بانه حصول الامتثال او سقوط القضا واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه
بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان
مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات
بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه
لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول
الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثاني عدمها مط نقله فخر الدين
عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث
الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع
الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في
العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث
لنا على الدلالة على الفساد في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال فا
قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي
موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص
لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضا ايض
لان القضا المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الاشارة
في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين
كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول
الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها

فيها

فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل لا اللغة ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح عن الشارع فيه
ايض ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن
المطلوب والعرف انما هو الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية
هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين
لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا
اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايض ففيه ان منافات الوجوب
والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب
من العبادات او بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي ترتب
صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافات التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر
عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات مط فلان فلان مدلول النهي
انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع
الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري
وما يقال ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة
دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما يجري بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا
ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا
كما سيجيء واما اللغة او العرف فكذلك ايض لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاو
فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد فصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات
مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه
الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايض ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه
فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ مناقض للتحريم مثل الحلية والاباحة
والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال
بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على
الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل
الله البيع ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم
احل الله واوفوا امثاله بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه
الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو

الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما فى قوله اذا التقى الختانان وجب

المهر فلا ينافى وجوبه لم الحرمة فى حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا وحققنا من

التنافى عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافات ولا استحالة فى اعتبار الجهتين فى غير ما كان المنهى عنه

نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضى فى البيع فى مثل احل الله ونحوه ثم لم لا يكون

المقتضى منحصرا فيه مثل قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا ساير العقود ولا يمكن

التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل فى كل حادث التاخير فان قلت لما كان الاصل فى المعاملات

الفساد كما مر فى المقدمات فهو يعاضد كون المقتضى مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض

الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والامر

اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهى عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار

بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو من مثل ذلك ثم

ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهى على الفساد فى البيوع والانكحة

ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهى على الفساد حيث يستدلون فى جميع الاعصار والامصار

بالنهى على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو للموضع ونحوها وقد عرفت الحال فالتحقيق ان

النهى لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير

ذلك من القرائن الخارجة حجة القول بالدلالة مطلقا فى العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون

به على الفساد فى جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق فى الجواب ان

عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضى الصحة والاجزاء والنهى نقيضه

والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهى يقتضى الفساد الذى هو نقيض الصحة وفيه منع عدم جريانه فى الليس

مقتضيهما الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضى الصحة لاجل مخالفته وتسليم التناقض

اوحمل التناقض فى الاستدلال على مطلق التقابل انا لا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين

او متقابلين اذ قد يشتركان فى لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة لا يقتضى الصحة

لا انه يقتضى عدم الصحة والذى يستلزم الفساد هو الثانى ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول

بالدلالة مطلقا شرعا استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع

فلا وجه للتخصيص فى ادعاء الحقيقة الشرعية فى الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا فى معرض المنع

واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل

عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان

الفعل

المذكورة فى كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات فى البيع والنكاح م

لاجل موافقته والامتثال به و

الفساد المستفاد من النهى لو سلم فانما هو م

الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع

لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد

كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة

النهى وهو مصلحة النهى خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة

اصل النهى راجحة لا يقتضى مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى راجح فعلم

اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافات بينهما اصلا اذ رجحان النهى انما هو

على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهى وترتب

الاثر بالذات لا انه تعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازى وقد

يستدل بما ورد فى بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به

معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان منه معصية بالنسبة اليه تع

وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية

فى الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد

ايضا معصية والحاصل انه لما كان فى مثل هذا العقد اذن من الله من جهة العمومات

وغيرها مما يدل على صحة الفضولى بعد الاجازة فيصح وعدم اذن المولى غير مضر بالجملة

المراد ان ليس العقد خاليا من مقتضى الصحة وان كان متعلقا على اذن المولى ايضا احتجوا على

عدم الدلالة لغة بان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهى على ذلك بوجه

وهو مسلم فى المعاملات على ما حققناه واما فى العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا

الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول

النهى اللغوى فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفى الدلالة اللفظية والتزام

اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلى او انه مبنى على القول بكون دلالة النهى على

التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهى ثم التصريح

كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباطه

دليله والجواب عنه مما تقدم تذنيب قالوا انهم اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه فذهب ابو حنيفه

الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه فى يوم النحر

ويلزمه القول بحلية البيع الربوى فى المبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعى واكثر المحققين

على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق على ما حققناه من فهم العرف فى التخصيص وان

فى الرواية المعصية المتوقفة

كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف فى المناهى التنزيهية دون التحريمية لعله
هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثانى المنهى عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس
الفساد فيه من جهة النهى بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار
خرازة فى الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا لان
قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهى ويكون النهى دالا على الفساد فى الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات
ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يتم
فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى يظهر ان هذا الاشكال
يجرى فى المنهى عنه لجزئه ايضا فى الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة
النهى على الصحة وهو فى غاية الظهور من البطلان لان النهى حقيقة فى التحريم وليس ذلك عين الصحة
ولا مستلزما لها من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهى يدل عليها بل مرادهم ان النهى
يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق اسم الصوم
على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل فى الاطلاق الحقيقة وذلك مبنى على كون العبادات وما
معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامى للصحيحة منها فلو لم يكن
مورد النهى صحيحا لم يصدق تعلق النهى على امر شرعى فيكون المنهى عنه مثل الامساك والدعاء
ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهى عنه امر شرعى وفيه اولا منع كونها اسامى للصحيحة
سلمنا لكن المنهى عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض
منهية عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما يتمكن من الصلوة الجامعة
للشرائط اولا والثانى باطل لاستلزامه طلب غير مقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار
العدم مع عدم القدرة على الايجاد ولا يجدى فى مقدوريتها فتعين الاول والنهى لا يدل على
الفساد فهى باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية
فى الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط
غير عدم كونها فى ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام
وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة الشرعية بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها
انما هو بهذا المنع والنهى طلب الترك المسبب بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم
منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعى مما لا يجوز
وحمل المناهى الوارد عن الصلوة الحائض على المعنى اللغوى غلط لا سيما بالدعاء لها

بالاتفاق

59

بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول وارتكاب خلاف ظاهر بلا دليل عليه الباب الثانى
فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول فى المحكم والمتشابه قال
العلامة فى التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض
وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل
ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل هو نفى الرجحان المتشابه وفسر الشارح الفهم العميدى المفيد
بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدمه انما هو بالنظر الى اللغة التى وقع بها
التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب
تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال
البهائى ره فى زبدته اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوى
مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض والمجمل بهما فى
الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائى
فى الحاشية على قوله لغة اى بحسب متفاهم اللغة نحو له ما فى السموات وما فى الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل
ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا املجعله قيدا للاخير اعنى يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلى
فى اكثر النصوص انتهى ثم مثل فى الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعم وامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها
على المسح وعلى الغسل الخفيف كما فعله فى الكشاف ما قال وظاهر كلام العميدى تخصيص هذا التقسيم بالدال
بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان
القرائن قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن
اجمال فان الفرق بين السماء والارض والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت
اذ احتمال التجوز هو الداعى الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم فى السماء والارض كما لا يخفى
اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادى فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت
اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبى وفى افادة المراد من
اللفظ فى الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز فى اطلاق الاسد فى قولك رايت اسدا
ارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز فى قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة جهتى
الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محله ولعله غفل
عن مراد شيخنا البهائى ره بتمثيله بقوله تعم له ما فى السموات وما فى الارض والفرق واضح وتحقيق المقام
ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه مطلقا حقيقة كان او مجازا

علىٰ عدم القرينة

ولابد ان يناط القطع فى الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوف
على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقى وان لم يكن هناك
قرينة على نفى التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى
من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائى ان السموات والارض فى هذا التاليف
نص فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوى والسفلى وان هوم
اشتمل على هذين الخلقين ايضا من باب عموم المجاز واراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من ان م
التقييد بقوله لغة لابد ان يكون هو مقابل العقلى لا العرفى فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال
العقلى بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال
الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام فى الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل
بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعى بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا مع
كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الاصوليين
على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل
الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى ابدا عقلا
ايضا بالنظر الى هذا اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب القرائن الخارجية ويتفاوت
بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام
ظاهرا ويطلقون القطعى على الخاص والظنى على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال
ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازى
فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين فى العلم
ولاحتمال ارادة الصرفيين منهم بمشابهتهم لهم فالمراد بالنصوصية بالنسبة الى العام يعنى ان دلالة [illegible]
عليهم قطعى من حيث تصورهم فى الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم وان دلالته
عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثانى
فى المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول
اظهر ولا مشاحة فى الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم هو ما
دل عليه اللفظ لا فى محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار فى الفرق بينهما هو كون
ما له المدلول اى الموضوع فى محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم والوصف فلا يتم
جعل قوله فى محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول

كناية

٦٠٠

كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح والا بارتكاب نوع استخدام فى ضمير المجرور وكيف كان فالامر
فى ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما لشئ مذكور او حالا من احواله من احكام م
والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شئ غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد
لا يكون مذكورا فى المنطوق ايضا كما ستعرف تقسيم المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقى او التضمنى
ايضا وفى كون التضمنى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر اليه الاشارة فى مقدمة
فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه
بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان
يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه
كقوله صلعم رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى
واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف اى
مملكا لى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذى
يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز فى الاعراب او ما يكون قرينة العقل
ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمى على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق
الصريح والا فلابد من ذكر قسم آخر ليشمل ساير المجازات والثانى ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه
ولكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول عليه
هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابى هلكت واهلكت واقعت اهلى
فى نهار شهر رمضان فنعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة
التنبيه والايماء وهذا فى مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام فى قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما
التعدى الى غير الاعرابى فانما يصح بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وغير الاهل م
وربما يفرط فى القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام فى ذلك سيجئ فى اواخر
الكتاب واما الثانى فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات
مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصودة فى الايتين فالمقصود فى الاولى بيان تعب
الام فى الحمل والانفصال وفى الثانى بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم
فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكورة فى النفى والاثبات فهو مفهوم
الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجئ بيانه فى

اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجي تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المتن وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ماسوى الصريح مفهوما ولعل وجه كونهم مالوا الى المدلول الغير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان قلت الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب غير مذكور ان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل فاتكون اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولابد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وشرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر و اليمين ومن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا بمعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد سمي النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث ان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط وجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو بمعنى العلامة وكذلك بعض الامثلة الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذا من المحرك الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وعدمه ليس معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط

ايضا

ايضا مثلا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فقط هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالانفهام كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وهو هنا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب في الظاهر لانه قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغير عن معناه ويصيرها على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل السكوت وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذا بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى لغوي مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل

السبب ايض وان الجملة الشرطية ايض يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايض لا يتم لان
الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا
لثبوته فى نفس الامر مثل اذا انزل الثلج فالزمان شتاء فانه فلا يتعلق الثلج فى الشتاء الثالث
قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما
دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسما المتضمنة معنى الشرط كالحرف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا
تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء
الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد
فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا انه لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر
فى العرف يثبت فى الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه فى العرف الشرط فى اكرامك اياه
مجيئه اياك فليس على ما ينبغى وكذا ما ذكره العلامة فى نهـ حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم
عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا
ويؤدى مؤداه كلام غيره ايض وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح الاصوليين فى الشرط
وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول
ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه فى الاصول هو
ما ذكر لا مط ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التى ذكرت
كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما قيل من انها مستعملة فى جميع هذه المعانى
والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة فى القدر المشترك وهو ما علق
عليه وجود المشروط فلا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام فى الجملة الشرطية واما لفظ
الشرط فهو وان كان خارجا من محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا للخلط الاصطلاحات
فتحقيق القول فيه ان المتبادر فيه فى العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شئ
وينتفى بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولى
حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية
لا ينحصر فى هذه الفائدة بل يكفى مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفى احتمالها مع ان الغالب
وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية
كما هو المعهود فى هذا المقام فى السنة القائلين بالحجية فان المعيار فى امثال هذه المقامات

اصطلاح النحاة والمنطقيين وص

والالتزام ٣

اثبات

اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة فى اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها
الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد
من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة فى كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة
العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على
ارادة ذلك ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضى تاصيل
اصل عليحدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجرى فى جميع المواضع وكانه انما يتم لو وجد
مقام لم يحتمل فائدة اخرى ويجب الخروج عن اللغوية فهو ممنوع ويرد عليه انه يؤول النزاع حح
بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغوية فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا
من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم انما ينكرون وجود موضوع لا يحتمل فائدة اخرى وكان
ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة
سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا
من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا نحن نقول بان مفهوم
الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او انين منها
وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفائدة الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايض قلنا هذا ايض لا يثبت
الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجة فالظ ان المنكر ايض يعترف
بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية التى يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها
من بين الفوائد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو
تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان انضمام احد الرجلين الى آخر شرط فى قبول الشهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او
اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وفيه ان هذا لا
تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك فى نفى الحجية باحتمال النايب فلا يكفى
مجرد تعلق الحكم بالشرط فى نفى الحكم عند انتفائه والتحقيق بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال
بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال فى الايات والاخبار فنقول فما لم يثبت شرط آخر فلم
يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافى ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو
كون ذلك المعنى مدلولا للفظ فى محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك
الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول المتبادر يقتضى انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية
فى الظ وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الالفاظ المستعملة فى معانيها

مط لا انه اذا كان اظهر الفوائد ٣

الحقيقة وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور ثم نقول الشرط والسبب احد المذكورات
كما ان الظ في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان وعلم وجوب احدهما حملناهما على التخيير وذلك لا يوجب
خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايض بقوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مط فلا يصح لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان الشرط
هنا باعتبار انتفاء الموضوع وما يق ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى
لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه عنه وقد يجاب ايض بان
مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه المولى على ان هن
ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك وفيه ما يظهر لك ما في هذا
الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يق ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق
الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سياتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا المجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يق ان اللفظ يقتضي
ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا
على مفهومه فالاجماع القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه
على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا
تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل
لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايض قوله تعم
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية فائدة اختلفوا في ان
تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل
اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله صلعم لان يمتلي
بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير ومفهومه
انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام
الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا
مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلعم لي الواجد
يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد
المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوة الوسطى او لاحتياج السامع
اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير
ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط

وبالجملة

وبالجملة التعليل بلزوم العراء من الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما اذا ثبت من
القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاها ايض
وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى
في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة
الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا واما الاستشهاد ثم وما يتراءى تهجينه في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم
في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف
مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا
وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور
خلافه في انهما متنافيان فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني
فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين
واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر اذ لا
لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا والحق في المسئلة التوقف وان كان
الظ في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا
بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا
القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعم فتحرير رقبة مؤمنة فدلالته على
عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه
كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا
يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب
مع ترك لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال
بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة مؤمنة واحدة ثم ان ههنا فوائد
الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق
الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني الان كلام منهم في بيان ذلك ونقول
ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند
اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة
في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد
وبما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايض لا

تری انّه لایجوّز التیمم لواجد الماء لمن یمنعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحکم بالتیمم
لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وائمتم قالوا باشتراط عدم کون المخالف اولی بالحکم مثل ولا تقتلوا
اولادکم خشیة املاق والنکتة فیه التنبیه علی خطائهم فی العلة والجهة ویمکن ارجاعه
الی القسم الاول وبالجملة المعتبر فی دلالة اللفظ علی المعنی الحقیقی هو عدم القرینة الظاهرة علی
ارادة الخلاف فکلما ظهر قرینة علی ارادة غیره فحملها علیه لا لان الحجیة انما هو اذا لم یظهر
للقید فائدة اخری کما هو مقتضی الدلالة العقلیة بل لثبوت القرینة علی الخلاف کما هو مقتضی
الدلالة اللفظیة الثانیة قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما یظهر اذا کان
المفهوم مخالفا للاصل مثل فی الغنم المعلوفة زکوة او لیس فی الغنم زکوة اذا کانت معلوفة او الی
ان تسوم واما اذا کان موافقا للاصل کما فی قوله ع فی السائمة زکوة فلا فان نفی الزکوة هو
مقتضی الاصل وقال ان دعوی الحجیة انما نشأ من الغفلة عن ذلک لکون المفهوم مرکوزا
فی العقول من جهة الاصل واستشهد علی ذلک بکون الامثلة المذکورة فی استدلالاتهم
من هذا القبیل وانت خبیر بما فیه لکمال وضوح الثمرة الفائدة فی الموافق للاصل ایض لان المدّعی
للحجیة یقول بان هنا حکمین من الشارع فلا یحتاج الی الاجتهاد فی طلب حکم المعلوفة کما ان
المنکر یحتاج وکونه موافقا للاصل لا یکفی الا بعد استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بعدم
الدلیل کما سیاتی انش فی محله وایض الاصل لا یعارض الدلیل ولکن الدلیلان یتعارضان
ویحتاج المقام الی الترجیح فاذا اتفق ورود دلیل اخر علی خلاف المفهوم فیعمل علیه من
دون تامل علی القول بعدم الحجیة ویقع التعارض بینه وبین المفهوم علی القول بالحجیة
وربما یرجح المفهوم علی مناطیق اذا کان اقوی فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ
للغفلة فهو غفلة عن المتوهم اذ کلماتهم مشحونة بالحکم فی المخالف للاصل والموافق والامثلة
واردة علی القسمین کما لا یخفی علی المتتبع الثالث مقتضی المفهوم المخالف انما هو رفع الحکم الثابت
المذکور علی الطریقة الثابتة للمذکور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا الیه من
ان مفهوم قولنا اعط زیدا ان اکرمک لا تعطه ان لم یکرمک وهو بط لان رفع الایجاب هو
عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التی هو مقتضی النهی نعم اذا کان الحکم الموافق هو الجواز
بالمعنی الاعم یکون مفهومه الحرمة کما فی قوله ع کل ما یؤکل لحمه یتوضا من سوره ویشرب فان
مفهومه ان کل ما لا یؤکل لحمه لا یتوضا من سوره ولا یشرب فانه وان کان مفهومه الصریح
نفی الجواز لکنه ملزوم للحرمة وثانیهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم مفهوم
قولنا کل غنم سائمة فیه الزکوة لیس کل غنم معلوفة فیه الزکوة وان هذا یصدق علی تقدیر

ان نجب

ان یجب فی بعض المعلوفة الزکوة وعلی تقدیر ان لا یجب فی شیء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة کک
هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة کک ویلزمه ان یقول ان مفهوم قولنا لا شیء من کک هو
المعلوفة م
بعض السائمة کک وقد تعجب بعضهم علی صاحب المعالم حیث ادعی ان مفهوم قولنا کل حیوان ماکول
اللحم یتوضا من سوره ویشرب منه هو انه لا شیء مما لا یؤکل لحمه یتوضا من سوره ویشرب منه
بان هذه الدعوی مما لا شاهد علیها من العقل والعرف والعلامة علی الشیخ کک وانت خبیر
بان ذلک التوهم یشبه بان یکون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقیضا منطقیا
وان کان صدوره مثل ذلک فی غایة البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع
مثله ولذلک یتصادقان ایض والظ ان مراد من اطلق النقیض علی المفهوم کفخر الدین
الرازی انما هو ان المفهوم رافع لحکم المنطوق فان نقیض کل شیء رفعه والمراد رفع
ذلک الحکم عن غیر الموضوع والحق هو ما فهمه الشیخ وصاحب المعالم فان الحکم المخالف فی جانب
المفهوم انما یستفاد من جهة القید فی المنطوق فکل فرد ثبت فیه القید وتعلق به من
افراد الموضوع فیفهم انتفاء الحکم بالنسبة الی ذلک الفرد والا لبقی التعلیق بالنسبة
الیه بلا فائدة وما توهم ان الفائدة تحصل فی الجملة بثبوت المخالفة فی الجملة فهو بمعزل عن
التحقیق اذ یبقی التصریح متعلقا بالجمیع بلا فائدة فمفهوم قولنا کل غنم سائمة فیه الزکوة
لا شیء من المعلوفة کک فان وجوب الزکوة معلق علی سوم کل غنم فیرتفع بمعلوفیة کل غنم
وما قیل ان ذلک لعله لعدم وجود امر مشهور مشترک بین افراد المنطوق وبعض افراد
المسکوت یعنی ان جمیع افراد ما یؤکل لحمه مثلا یجوز الشرب والتوضو من سوره فنطق به
فی الکلام وانما لم یشترک بعض الافراد الغیر الماکول ایض مع کونه شریکا للمنطوق لاجل
عدم لفظ مشهور جامع لهما فبقی بیانه الی وقت الحاجة ففیه انه لا ینحصر الافادة فی وجود
اللفظ المشترک وقد یصح ان یقال کل حیوان یجوز التوضو من سوره الا الکلب مثلا وکذلک
فی کل غنم سائمة فیه الزکوة مع ثبوت الحکم لبعض المعلوفة ایض یمکن ان یقال کل غنم فیه الزکوة
الا النوع الفلانی فلم ینقطع المناص حتی یلزم تاخیر البیان وغیره من المحذورات فلا بد لهم
للتقیید من فائدة والمفروض انه لیس لانتفاء الحکم عن غیر محل النطق مع ان القول بکون
استعمال القید هنا لذلک لا لاخراج غیر القید عن الحکم خروج عن مقتضی القول بالحجیة
المفهوم اذ هو اما مبنی علی التبادر من اللفظ او علی لزوم خلو کلام الحکیم عن الفائدة لولاه
کما تقدم وهو انما یصح لو لم یکن هناک فائدة اخری واما ما ذکره بعضهم من ان مفهوم
قولنا بعض الغنم السائمة فیه الزکوة آه ان اراد به ان یکون السائمة صفة لبعض الغنم

بيانا الدلالة للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في بعض الاخر الذي هو المعلوفة
زكوة لا ماذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من
كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير
لا السوم والنفي والاثبات انما هو يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر
من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول
وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان
جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ماذكره هؤلاء وان جعلناه
جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان
الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان
الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من
سؤره موافقا لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد
من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابع لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة
على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات الثلث واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب
نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفتها دون غيرها وهذا
استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم
يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة ثم والا لكان وجهها
الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك
قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة
فخلافهم في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد
النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان ان الى لانتهاء
الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول
الغاية في المغيا ان كانتا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى
هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب
ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية و
تميزا في الخارج فلا يظهر ح ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مط ورابعها التوقف
لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ
لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل

بل المتبادر

بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول
المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية
وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول
بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء
لوجود الشيء ولعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في
القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود
والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه
قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء متاملا في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى
الوجودي ايضا اذا عرفت فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قوله
صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام هو الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى لا تقربوهن
حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم
المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الى الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه
لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعكس ارادة المفهوم مجازا او لم يقل به احد
فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار
هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع ام لم
ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح
بعكس ارادة المفهوم مثلا ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير
بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول
بانه لم يقل احد ولو علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز
النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن
الحكيم وان اردت من ذلك مثلا ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد
ففيه ان امثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل او لاعلام المعالم فحدود المسافة من كل علم
ومنزل لكل مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا
يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قوله

الفقها اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم ساف لا يجوز له الافطار كما صرح من بعض الفقها لان
القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة ولا استعمال في المعنى المجازي لا يوجب
خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة الاولى ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين
انما كان ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثباتهم هذه الدعوى بما حصل لهم المشاهدة
عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثنا الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور فيما بعد
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام
المسافر نصف النهار وهو الامساك المخصوص المشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم
الحقيقي الى نصف النهار وفي الحقيقة مفهوم الغاية حجة هنا بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية
في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية
له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام
فيما يرد عليك من نظايره هذه واما قولك والنص اه فنقول هناك شق ثالث وهو ان
المراد هو الاخر والمنتهى لا يشترط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف
لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان
ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنه الصوم ام لا ثم نذكر استلزام ذلك المطلق
كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من
الدلالات اما الاوليان فظاهران واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون
للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل
فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم
على الموصوف الخاص مخبرا به له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر
لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث
في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني والبيان وفيه اشكال لتعدد
الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما دعوى التبادر وهو غير
مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون
الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان
الحصر معنى مركب من نفي واثبات وماله المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل
عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران

الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما
والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان
هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين الحقيقة الجنس
فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل
على الاستغراق فيصير المعنى ان كلما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه
في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في
الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل
وقد لا يحتاج به الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد
كما في قولنا هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فهو زيد تعيينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في
المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى
من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح
ليصح في العكس يعني مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان لا صل
مفيدا له دون العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق
التغير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبا
لقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة
التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك
اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف
مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات
المتصفة بالامارة فاذا اتحد ذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد فان اقتضى
قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصاره وصفه في الامارة واذا
وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض وصفه للاول والعارض
اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص
وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد
من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع وان المحمول والموضوع موجودان بوجود
واحد لا انهما موجود واحد وبهذا اندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد وافاد
القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل هذا انسان فان المراد من انسان

هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع
هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة
حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع
في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في
الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لافادة الحمل
ذلك من حيث هو المحمول حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس
او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه
اذا كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل
زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو الحقيقة الامير وماهيته
فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مرت اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق
الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على
الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف
على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني
فظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لما بين بمجرد المغايرة في الارادة الذات
والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ان الكلام لا يختص بالمعرف
باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد قائما حيث لا عهد
خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان
المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه
بل الظ ان معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من
تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد الحصر في المسند وان لم
حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلما الخاشعون والكرم في العرب
والامام من قريش كما صرح به علما المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا
كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم والانسان
في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكورة آخرا كقولك انما زيد قائم في قصر
الموصوف على الصفة انما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا
ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم فكك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه

ايضا مستقلا

67

ايضا استدلال العلما بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون
نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه
كما قوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانتجيز بكمال
وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من
يعتقد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتقد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان
فالعمدة هو التبادر في ساير الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون
الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان
للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده
ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو
لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا مثل فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه
باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة
لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم
انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره
غيرها ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل
البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ لم عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا
وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة واثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق
بين قولنا ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون
ايضا فقيل بانه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه
مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية
مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم
الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه
لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة
نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص

نفيا كان او

غيرهم

ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية
يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول
ان تعلق الارادة بخصوص ليس الاسم اللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة
خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام
من رجب كان له من الاجر كذا وكذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه
الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول
ناف له واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكك الكلام في عدد
الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظ انه من جهة اعتقاد
ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة
ايام فلا يجوز الاكتفا بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق وح لا لان المفهوم يقتضي
ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول ينفي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في المواضع الذي لا يجوز التعدي الى مافوق وما تحته
فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او الثمانين او المائة جلدة
فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكك كون
الماء اقل كرا وقلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في من م
الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة
الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعمال
عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة
انما استفيد من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا
يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم
تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا لما يحقق
بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظ ان الكلام
في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان
وهو ايضا كك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت

اذا قيل

اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في
الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث اختصاص الاذن في ذلك ولذلك
لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا
ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد الباب الثالث في العموم والخصوص
وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسما العدد
فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على
كل واحد من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح ولا
مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل ع
يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا
ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي
والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة
في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تع لا تقتلوا اولادكم بمعنى الكلي المجموعي فلم يدل على
حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ونظيره ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم
قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب
عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم
من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف
ثم اختلف القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام
في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون
من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو
قال السيد بعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق العبد بذلك عقاب المولى وللاتفاق على
دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب واحدا بضرب واحد
وان من ادعى ضرب رجل او اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية
فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقضية ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تع انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء محمدا وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى
والملئكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه ص حيث قال ما اجهلك بلسان قومك

اما علمت ان ما لملا يعقل فلم يكن العموم ومريم واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله تعالى
والسماء وما بنيها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى لجاب بان المراد عبادة الشياطين
التي امرتهم بعبادة هولاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين
بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيثما استعملت سواء
اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للنفهم ولا بد
من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من
الوضع التفهيم بهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع وجوابه
ان اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو تحكم لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر او الاحاد
او باعانة تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه
ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه
باي فرد امكن ارادته من الجمع وشموله له في كل موضع وثانيهما ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه
لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن
داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فيثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم
وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوها
فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان
خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان
مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على معناه انما نشات من مناسبة
ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في
الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص
وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث
في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار
المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني غيره تعالى ومصلحة
اخرى فيه ثم مع انه يرد عليه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت
دون وقت او في شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي
هذا المذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء كسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف
مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فيثبت ان طريق

هذا

ما قيل بان ... بين اللفظ والمعنى كما هو مذهبهم

بثبوت

٦٩

ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات
الذوقية على ما ثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشيا التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية
الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما الدوران التسمية
بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير
وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذه خمرا لانه يخمر العقل فكانه
جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في ساير الكليات
كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن يجوزون
العمل بالقياس لم يجوزوه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسميات
مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فالمجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى فالعلة
مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع
نصبه من العرب ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات
وانواع العلايق ليس من باب القياس بل المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم
بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد
على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من اثبات
الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي
باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلامهم كلغاتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة
ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا بد له ان يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة
موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا
مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة تجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو
الداب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغهم
من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف
المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة وانها مجاز
فيتفحص عن احوالهم فاما انهم يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم
خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم
صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومع العلم بالعرض الخاص
يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فما
فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بعنوان الحقيقة لا تحصيل

اثنتين

بالوضع

العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع فى ضمنه ايض فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقى
والمجازى حاصل لذلك الجاهل وانما اشكاله فى تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك
تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن لا ينفى القول بثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذى
وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصى او النوعى الحقيقى او المجازى فانها ثبتت بالعقل فيلزم ثبوت
اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقى مثلا بالتبادر وهو دليل عقلى مع ان اثبات الوضع
للنصوص على ما ذكره المستدل ايض اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت
اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع
من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع
منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات ودلالتها اينة غاية
الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات
اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعى واما ظنى كخبر الواحد والتبادر
وعدم صحة السلب والاستقراء فى كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا فى معنى خاص فى
اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل
وكون الاول متيقن المراد وامثالها فهى على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التى تستدل بوجودها
على العلم بوجود الوضع ايض وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته فى ادلة الوضع من
جملة التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راى المعصوم
وتقريره الكاشف عنه قبالا للاخبار المتواترة او الاخبار الاحاد فى الشرعيات فافهم ذلك واغتنم
فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط
وهو باطل لان ذلك انما يتم فى الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه
بالمنع فى الواجب مطلقا ايض كما فى اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من مخالفة الامر
الثانى انه اشتهر فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل تقليلا
للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انها للعموم
ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما فى الاول فلان احتياج الخروج الى
مخصص عند المستدل ليس لظهور العام فى العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما
صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من
الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر فى الجميع

حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم انما نشأ من لفظ وقد خص منه
وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فاصل مراده
ان غالب استعمال الالفاظ التى تدعى عمومها فى بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق
فى الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت
الدليل على كونها حقيقة فى الاول وقد بينا الادلة اما الثانى فلان تمسك المستدل ليس هو
نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب لحقيقة والمثل المطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا
مخصص فى نفس الامر بان الله بكل شئ عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد
ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص فى نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما
وان الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت
حقيقة فى العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد
لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز
لا ينحصر فى نص الواضع او نقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة
فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل
فى المتواتر لاختلاف الدواعى والمانع وجهة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته قانون
صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة فى العموم وارادة
الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادى وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف
منه كاجمع وجمعا واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ ساير على اطلاقه وان كان الظاهر
فى ارادة الباقى فانه ظاهر فى تمامه ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان
واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط وقد يفهم ذلك من الخارج والا
فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسى كما سيجئ فى المفرد
المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة فى غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة فى الاعم
منها كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما كمررت بمن
او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية
اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبنى ما تصنع ومنها اى فى الشرط والاستفهام وعن جمهور
الاصوليين انها عامة فى اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله
اى رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى

مهما

الجمع فعلى هذا يكون عموم اى عموما بدليا كما فى المطلق بخلاف كل ومتى واذ ما وايان وان ومتى ما متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما او اما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضى الحكمة مثلا ان وهناك الفاظ اخر مذكورة فى تمهيد القواعد وغيره والمعيار فى الكل التبادر فان فهم المتبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضى الحكمة ايضا فكما مرت والا فلا عموم وسنفرد الكلام فى بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى افادة الجمع المحلى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة فى نفس الامر مع قطع النظر عن ما وضع له لفظه فمفهوم الرجل يعنى ذات ثبت له الرجولية الذى هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر فى تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى ان المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة لا بشرط شئ فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان اسماء التى يتعاورها عليها المعانى المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى تشخيصيا وضع له اللفظ مما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبة الى كل واحد من المعانى بملاحظة كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعانى المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه فى الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك فى رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شئ من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شئ منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب حمل الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين فى الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ فى التفهيم وثانيا انه مستعمل فى الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر فى المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم فى هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم

ولكن

ولكنه ليس الغرض منه الا الامر متعلقا بالاعراب كما فى جاءنى زيد فقولك رجل جاءنى لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد على وفى الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكى من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة فى المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا فى فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة فى تعريف اسم الجنس وادخلها فى معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيبى لا يفهم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك فى بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم فى مثل الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذه فى تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافى اطلاق القائل لا يتم فى مثل المثالين المتقدمين وفى مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد فى كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى المفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا رجل فى جاءنى رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها فى الذهن وعدمه وتعيين الفرد بالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعنى لا امراة وهذا رجل وجاءنى رجل او جئنى برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها فى المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثانى فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير فى اصل الطبيعة مقابل تعينها فى الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما فى جئنى برجل او عند السامع كما فى جاءنى رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة فى الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس الا ان كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها فى الذهن على المختار ومعنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل فى جزء ما وضع له وسيجئ الكلام فى باقى اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام

وعدم [illegible] ملاحظة تعيين الطبيعة وفى المثال الثانى [illegible] باعتبار [illegible]

ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لابد ان يكون الوضع اما مع التنوين
او اللام وغيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في آحاد جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل الرخص
فيه انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتوارد على اللفظ الواحد بمقتضى المقام والقول بثبوت تقدم
رخصة بعضها على بعض بان يقع مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم
مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا لجزاف واعتباط
فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح
فلابد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلابد من القول بان اللفظ
مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات
ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة
وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي
مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط
ويعين الفرق بينها وبين غيرها فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو
الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينه في مثل الرجل
خير من المراة ومثل هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد ولا واحد ولا اكثر واذا الحق التنوين المفيد
للوحدة فح يصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحق الالف والنون فيصير
تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة الى فرد خاص
باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون
الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومثل
يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذا اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين
من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد ام المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن
ارادة فرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام باصطلاح العهد هنا فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي
ايضا كما هو احد المحتملين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله وان اشير بها الى
تعيين المهية فهو لتعريف الجنس من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح
ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم
لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بتلك المهية باعتبار الوجود
يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهودية في الذهن

وكونه

وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في ادخل السوق واشتر اللحم وذلك
انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
المهية وباعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعل
المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس
لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي
فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة المهية من حيث
هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم
الجنس اذا عرف باللام ونقول اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل وضع
الالف واللام ولم يقصد منه ازيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما يقصد
به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي
والا فان يثبت على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فاستغراق ويبقى الكلام
في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر الثاني
ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء
في الخارج هل هو من باب دلالة العقل واللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني
والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظ انه لا يتم
ليستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب وجاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني
برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة
مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تريهم يعاملون معها معاملة
المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالدلالة مثل الالف
واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة
بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فان الجنس
اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس لا غير فالجنس اعم مطلقا واما الفرق
بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف
اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنس بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من
الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقع في النكرة انه الجنس والطبيعة مع وحدة

الثالث انه حجة للحمل على الاستغراق ح

وفي كلمة تنوين التنكير كما في مثل هذا
رجل لا امراة وضده قول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة

غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايض مفهوم كلى حتى ان جماعة الرجال ايض مفهوم كلى فكلّ تصور
جميع صور المتقدمة فيه فوق رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين
ويشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعنى جماعة واحدة
مثل النكرة الافرادية فى المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعين
كما فى قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج الثيبات
بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجى وقد يراد به
العهد الذهنى كقوله تع الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة
ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويق رجالان
وقد يجمع ويق رجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجرى جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين
كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم
اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين
من الرجال ولكن التثنية ايض قد يراد به الاستغراق بالنكرة وقد يراد به العهد الخارجى بل العهد الذهنى
ايض وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض للجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان للجمع المعرف
باللام صح قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط منه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس
فح يجوز ارادة الواحد ايض منه وشئ الى هذا ينظر قولهم فى تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبى ع بان المراد جنس الفعل
وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة فى المفرد
كما صرح به بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع
ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة فى العموم كما هو المشهور
المعروف فيكون ح ايض مجازا نعم يمكن ان يق بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد
مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازى ومثل قوله تع الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ
الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثانى اظهر الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم
الكلية لها وضع شخصى مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعى بالنظر الى اللواحق فيها
فاعلم ان الوضع النوعى الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر
الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا فى ان المعانى المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين
اوغيرهما انها حقيقة او انها مجاز اذ كما ان وضع المجاز نوعى باعتبار ملاحظة انواع العلايق

فقد يكون

فقد يكون وضع الحقايق ايض نوعيا باعتبار الضم والتركيب بمعنى تعريف المهية وتعينها بسبب لحوق اللام
مما لا ينبغى الريب فى كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهنى او الخارجى او الاستغراق
ففيه اشكال ويظهر من التفتازانى فى المطول ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس
وفهم الفرد من القرينة كما فى قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ حقيقة هو ما كان الغرض الاصلى من استعمال
اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلى هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من
ذلك كونه فى الاستغراق ايض حقيقة اذ هو ايض من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد
معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك فى العهد الخارجى ايض على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه
عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايض وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس
هو المهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة
الثانية بسبب المقام فى العهد الذهنى او الكثرة فى الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان فى الموضوع له اصلا والا لم يتم فى
الاستغراق جزما وانا اقول الظ ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان
مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور فى الذهن وذكره وارادة
فرد منه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا يق التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة
عدمها فلا منافاة كما يق هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه فى مبحث استعمال
لفظ المشترك فى المعنيين من ان الوضع توقيفى كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل واحد
من المعانى فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة فى ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير
لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ على معنى آخر مغاير له فى الجملة والثانى
قد لا يستلزم المجازية كما فى قولك هذا رجل فان المراد صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحادهما وجودا
لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا فى مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول
على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة ومعنى الثانى انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان
القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة فى الكل غير صحيح فلا بد اما من القول
بالاشتراك اللفظى او كونه حقيقة فى بعضها مجازا فى الاخر والذى يترجح فى النظر هو كونه حقيقة فى تعريف الجنس مجازا
فى غيره للتبادر فى تعريف الجنس فمن يدعى الحقيقة فى العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة
التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا فى افادة كل واحد منها وتعينها يحتاج الى القرينة والتبادر
وغيره مما سنذكره يعنى اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا من التفرير فى الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان
يق انها حقيقة فى الجنس اذا عرفت باللام لكن الغالب فى الاستعمال الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة
التركيبية وسنحققه ان شاء الله ويق الكلام فى النكرة وانه حقيقة فى اى شئ فقولنا رجل جاء لا امرأة وجائنى رجل

وجئني برجل ونحو ذلك انها حقيقة او انها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى وتظهر الثمرة في الحمل عن القرينة كقولك
جائني رجل فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية
بدون اعتبار حضورها في الذهن وانه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة
في الاعم الرابع اعلم ان استعمال اللفظ الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة انها حقيقة او انها مجاز منها
حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقول زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه
الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم
الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي
كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس والحاصل ان زيدا والانسان
موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل
المبالغة وهو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية بمعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا
وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد
وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا تعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام فان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام
اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا ما يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا
الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد
موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية
فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك
ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس الشامل للقليل والكثير المنتسب بشئون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام
والتنوين اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر
بوضع نوعي هو معنى التنكير كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرها وسنشير الى حالة
النكرة بعد ذلك ففي قولنا جائني رجل اريد به شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه
ح في طرف التحليل جائني شخص ما متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة
خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبة
كما بينا ولو اريد جائني شخص لا غير هو رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحيث الجار لا غير مثلا معنى
مجازي للفظ المركب من رج ل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان
هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزئي في الكل بطريق الحمل المتعارفي وهو لا ينافي تحقق الرجل
في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع القيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه موضوع
للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير

وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا ح

في هذا المقام

في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة
في ما وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا
هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من الحيوانات او قيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال
اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل
الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن
حمل المتعارفي اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع
بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل الشجاع لا من حيث الخصوصية
فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على
زيد لجهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه
عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع
ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقع حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار
افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب حمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي
فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه
واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث
على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النباتات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو نوع
لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب
اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على افراد تلك
المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص بمعنى الكلي
في الفرد ان كان من باب حمل المتعارفي بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا
واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد
فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي
اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة
وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر
هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفي في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل
المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك
ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في

الحمل الذاتي لا م

لخاص وغفلة المعترض هنا نذعوه المال بقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله
فى خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل فى غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل
هو المعنى الحقيقى والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله فى الخصوصيات المتعددة وكلامنا فى هذا المعنى
المجازى فظهر بطلانه قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى هذا قد دخول اللام الذى يفيد العهد
الخارجى حقيقة فى المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك فحكم ذلك لان اللام للاشارة
الى شئ يتصف مدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجى
واياما كان فلفظ المدخول مستعمل فى معناه الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف باللام حقيقة فى تعريف الجنس
مجازا فى العهد الخارجى كما حققناه مع ان الكلام فى كون اللفظ الكلى حقيقة فى الفرد او مجازا ولفظ الكلى هو
مدخول اللام فلا مدخلية فى تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما فى
العهد الخارجى المقصود واما اذا اشير الى تعين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد
ثم ما اشتهر بينهم من ان الفرد المحلى باللام بلام الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما وسمى له المعهود الذهنى فهو حقيقة غير
واضح لان معناه كما مر فى ذلك هو انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس
معناه المهية المتحدة المعينة المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية باعتبار الوجود
خلاف معناه الحقيقى فان قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافى
اعتبار وجود الافراد وان لم ينافى تحققها فى ضمن الافراد فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع الكلى من حيث
الموجود مع انه لا مدخلية للام فى دلالة لفظ الكلى على الفرد
هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا فى ضمن
فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة فى حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم
الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها فى ملاحظة الافراد ولم يثبت من الواضع كالمشترك فى اكثر من معنى
لا يقال يرد هذا فى اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للمهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول
ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق
وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان الوجود الكلى واتحاده مع
مع الفرد انما يصح فى الموجود الفرد الذى هو مصداق فرد ما لا لمفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف
بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى العهد ضمنه وبالجملة مقتضى
ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها
فى ضمن فرد ما لا حال وجودها فى الاعيان الخارجية ولا معنى محصل له ومحصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة
من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما
يتحد معها فى الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا
وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هولاء انهم اخرجوا العهد الخارجى

عن حقيقة

عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول والعلم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز
وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجى
الحضورى ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة فى الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلى
لا غير حتى يكون مجازا وظنى ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى العهد الذهنى انما نشا من
انهم لما راوا الاحكام احكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للمهية من حسن او قبح او حل او
حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير
كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناها ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب
تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وغير ذلك ونحو هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية فى ضمن الفرد ولا
بفرد منها دلالة بتبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود
بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفات الى الفرد لكن يلزمه وجوب
كون فرد ما مطلوبا بالتبع وتعين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعى
هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هولاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت لا ذلك بل صرحوا بان المعرف باللام
مستعمل فى فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد
يأتى المعرف باللام بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقة ذلك الواحد
الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن على فرد موجود
باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من
جزئياته الى ما ذكره وصرح فى موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه
وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير النظر الى ما صدقت الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة وقد صرح بذلك فى مواضع
اخر ثم قال فى اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على كل واحد كما فى ادخل السوق
ورايت اسامة مقبلة حقيقة هو او مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا
فى بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام فيشمل الرجل
الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى والا لكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع فى قولنا رايت اسدا
يرمى حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام فى الخاص حقيقة
كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ الانسان ورجل لا يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع
فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال قد سبق فى بحث التعريف

الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة
اذا الجئيه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاؤا او بعضهم يصير ايضا
جمعا آخر فلم يصدق نفي كل جمع من المجموع والمراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد لا بمجموع كل جمع
او الاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين ولو موهومين واورد عليه ايضا
بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء
من الاربعة والخمسة وما فوقهما فيندرج فيها ايضا في ضمنهما بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا
في المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك
ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا
بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة
في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم عليحدة
وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف
من اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا
ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا لها
في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ممنوع ايضا ممنوع وان اريد ان
ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها
لكيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة
الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما
اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان
الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد فلا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه
لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيرها بل الظاهر
ان المتبادر هو العموم الافرادي لا المطلق الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل
للهيئة التركيبية على حدة وذلك سبب هجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المفردات من ارادة الجنس
الجمع على طريق المفرد المحلى باللام وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا او الدليل
الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا الاتي لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم في ذلك لا يفيد
ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم
قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء
مطردا على العموم فقدمت وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسلمين مالوا وصى

بالللام اشارة الى الحقيقة وكله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه لو اول
لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فينبغي تعيين الاعتبار
وانظر الى ما قيل الا من قال الاتي كيف يجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام
مبني على اجتهادهم في مقام اطلاق الكلي على فرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل هو محل الفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر
وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ليس غير عزيز مضافا الى ما يظهر من غيره
ايضا والحاصل انهم ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحوان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن
العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل من حيث نفس الموضوع
له وهو الجنس نعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق
بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله
الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قولنا نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكل
رأيت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد
منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة
لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا نهاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي
لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
الطلب الراجح الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك
وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز
وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لا
سنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره
عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم
فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الوجوب الخاصة
فهي مستعملة بنفسها في ما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع
باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب
خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر اذا قال لخالد
اضرب فهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب
والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه
الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور
قال جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عموم يشمل

للفقرآء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة
فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه
وطريق تعميم الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضى القول بكونه حقيقة فى الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك
بل من باب استعمال الكلى فى الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول باشتراك اللفظى واما القائلون
بافادة العموم فمذهبه انه حقيقة فى الاستغراق ولعله يدعى وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندى
كونه حقيقة فى الجنس للتبادر فى الخالى عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط
اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعى الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل
هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى فى كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية فى
مجرد التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يق بعد الرخصة النوعية الحاصلة مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب ع
فى انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل مساوية فلا يجرى اصل العدم فى واحد منها والكلام
فى ان مدخول اللام حقيقة فى الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة فى الهيئة التركيبية فالاولى
التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا فى مقابل من يعرف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا
او بكونه لحد المعانى المشتركة فيها اللفظ الزاما بان يق كونه حقيقة فيه اتفاقى والاصل عدم غيره والمجاز
خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقة فى الاستغراق ويستبطله استثناء الله ويدل
عليه ايض عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح فى العرف فى كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف
العموم ايض لقبح جاءنى الرجل الا البصرى او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت
الماء وعدم جواز جاءنى الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على
عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يوكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا تدل على العموم لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايض افرادى وبقوله تع ان الانسان
لفى خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء فى جميع ما يحتمل اللفظ
للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ فى الاستغراق
مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق فى الجواب عن الاول ايض فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق
ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يق فى الجواب عن الوجهين ان الظ انه لا مجال لانكار افادة المفرد
المعرف باللام العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة التعريف على اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه لحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو فى دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل
فى غيره لكان مجازا عليه تحقيق صيغ العموم التى هذا من شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم فى الجملة
ده مخ للشارع

وهو غير المتنازع فانما هو مبنى على الاشتراك اللفظى او على اطلاق الكلى على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم
اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة فى تعريف الجنس
اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هى والمفروض انها لا تنفك عن شىء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها
والقول بان الطبايع انما تصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهرى بل الطبايع بنفسها تصير
متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا
نقول بتعلقها بها لا بشرط الا بشرط شىء ان لا يكون معها شىء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان
فى ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا فى مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر او تعلق الحل
والجواز والحرمة ونحوها ثم بعد الامتثال بفرد فى الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم
التخيير فى الاتيان باى فرد يمكن حصول الطبيعة فى ضمنها واما فى مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز احل ص
بمجرد ثبوته بفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر فى استفادة
العموم واذا وقع المفرد المحلى فى كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجى
يكون مرادا بالفرض ولا فايدة فى ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام
يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره واما المفرد المضاف فالظ ان المراد به الطبيعة
فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على تقرير الآخر ثم ان الشهيد الثانى
قال فى تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة
البراءة عن الزايد ولان تقدم قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على
المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم
لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا
مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه
عليه معهودا فى بر فحنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض
عما بيناه من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة يقتضى ارجاعه الى ارادة الجنس المهية نقول ان اصالة
البراءة لا يقتضى الحمل على العهد مط اذ قد يقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود
على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول
غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع
المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما
ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضى الحمل على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد يقتضى الحمل
على العموم مع ان فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما
مع ان فى عموم لا اصالة البراءة

حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهنى فلا توافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البرائة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد
فى كلامه على الاعم من الذهنى فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البرائة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا تقتضى ما ذكره الاعدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بازيد منه
لا ان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يبقى فى موضع اصالة البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود
بعد اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت
الحكم فى غيره وح يرد عليه انه لو تم لم يحتمل الجنس ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد
جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة
مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المعهودية
المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البرائة وان اراد ان التقدم و
تجوز ارادة العهد يصحح فهو ليس لا يجعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى
المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى ان ما لبس المقام وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف بينهم
ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى ره الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام
اشارة الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقديم فى اللفظ
يرشد الى ارادة المذكور سابقا فى العهد الذكرى والتقدم فى المتعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد
المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا
الى ما سبق ان التقديم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور والا لم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقالة واما تعيين
التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق
والانصراف الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول
ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقى والمحقق
فيما دار الامر بين ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات
الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وبالغ اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد
النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى المتعارفة
مع بقاء معنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى وبعض الافراد لكن يكون اشتهار استعماله فى احد المعنيين
اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة
الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد معانى المشترك فى ترجيحه
ولمعارضة الشهرة فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كانت متحققة الحصول على اى تقدير تعين ارادته ويصير الباقى مشكوكا فيه وذلك ليس ترجيح المجاز المشهور او احد

معنى المشترك

ويجوز صلاحيته ارادة احد المعانى من المشترك ح

معنى المشترك بسبب اشتهاره مع الدخول فى اللفظ على اى التقديرين اذا تقرر ذلك فنقول العهد الذى جعلوه
معيارا للكلام هو هذا المعنى وهذا الامر مدخلية له فى اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيى المشترك
اللفظى كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام
فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى فانون المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة
والجبائى لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع دلالة تضمنية
لا يحتاج الى دليل ولولا انه اللفظية مفقودة فانها منحصرة فى الثلثة وانتفاء الاولين ظاهر وكذا الثالث
لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان
اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره
لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائى بانا لو حملنا على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول
بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى يتبين وهو لا ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون
اللفظ حقيقة فى كل واحد من المراتب بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع
المعانى اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف بها الاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان
الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءنى رجال وله على دراهم والثانية الحكم عليه بشئ مثل
احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالى رجالا او
علماء او اضفهم فى ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الاسناد الفعل
اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم وغير متعين عند المخاطب كما فى قوله وجاء
رجل من اقصى المدينة ففى مثل ذلك لا تقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى فى الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين
من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذى يستفاد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجئ ثلث رجال
وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة
خاصة بها او بما يعمها فلا تتأتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافى الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك
المثال ايضا الى صورة الاولى فيكون الاشكال فى تعيين البيع لا فى تعيين البيوع وبان يقال لا اجمال فى بيان العدد
بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان فى غيره
وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج فى المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض
فان المفروض ان المقصود فى مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكم وبيان الحكم ومما ذكرنا
ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافات بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن
من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد المعرف ايضا فاوجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل
والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله احل الله البيع لا يعقل له فايدة

وحكمه اصلا فالكلام فى المطلق لجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله
وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى عدم الحمل على العموم وان كنا نتيقن ارادة الاقل بحسب العدد الثلثة او اريد الاثنان
به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد
فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك جئنى برجل يقتضى الامتثال باتيان اى رجل يكون فكل رجل
فيما نحن فيه او كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير
والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر
الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لابد
ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة من الزايد وحصول الامتثال بالاقل
واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك بين المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى
اى المعنيين والظ فى الصورة الاولى بل المتيقن هو الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالظاهر هو
المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان
ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى
الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة
والظ فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى
مشكوك فيه وهذا لايتم مط فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد
من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو الظ من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مط لا يجعل من باب
وجاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد الجبائى
الحمل على الجميع من حيث انه مجموع المشترك فيها لا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجمع معانيه
كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا ومنع الظهور فى الجمع ثانيا ومنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجمع
احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلابد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ
يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا المفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة
جمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايض فان حمله على العموم بجوهره بحيث يكون
لو استعمل فى غيره كان مجازا فيه تذنيب الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة اثنان والقول
بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مط شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين الجمع المكسر والسالم وضماير هما والظاهر انه لا نزاع
فى نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند
الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والياء مع النون
والواو والنون وغير ذلك واحتجوا بقوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن

علي الجمع ليس من جهة انه احد معانيه لانه يشمل جميع المعاني فى تقدير من ما قال ان لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر ح

السدس

السدس فاطلق اخوة على الاخوين فاراد والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال
على الحط لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومط الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون
والمراد موسى وهارون وفيه منع الاختصاص بل هما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما فى مستمعون وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر
ان المؤمن وحده جماعة ايض اذا لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود
بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شئ الى شئ
وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايض الثلثة وما فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى
اعنى الانضمام فالظ انهما محل النزاع والذى هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم
واللحاق فانه يصدق فى الاثنين ايض حقيقة قانون لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم
فى الجملة ففى بعضها بالنصوصية وفى بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لاء الكائنة
لنفى الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشئ وفيما كانت ملازمة للنفى كاحد وبدا او مدخولة لمن ولا فرق
بين ان يكون النافى هو لا او لم او لن او غيرها واما الثانى فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشابهتين بليس وقد
خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة فى العموم ففى الاول لا يجوز ان يق لا رجل فى الدار بل رجلان وما من رجل
فى الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يق لا رجل فى الدار الا زيد لا ينافى النصوصية كما توهم كما لا ينافيها
فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يق ليس فيها رجل بل رجلان وما فى الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين
الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفى راجعا الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة فهو
فى العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كما لو قيل ما فى الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما
كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد
والجمع والتثنية فى ذلك وان الحكم فى الظهور والنصوصية ايض لا يختلف فيها فقولك لا رجال فى الدار ايض
نص فى العموم لكنه نص فى افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا فى عموم الافراد ايض كالجمع المحلى لسلخ معنى الجمعية
ولذلك يجوز ان يق لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهى كالنفى فيما ذكرنا والظ ان
النكرة فى سياق الخفى الاستفهام ايض مثلها فى سياق النفى فى افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة فى سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال الموصى ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى
فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين فى الالف وبين الانثيين فى المائة لانه ليس احدهما
اولى من الآخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعموم من هذه الجهة كما
اخترناه فى المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة فى سياق الاثبات فلا يدل على العموم
الا بالنظر الى الحكمة فى بعض الموارد او بكونه فى معرض الامتنان عند بعضهم واما كانت مدخولة للام

نحو اعتق رقبة فقيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفادة من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار
قيد زايد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصالة البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اى فرد يكون
منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم
بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هى كما مر وهذان
والوقوع فى كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل مستنبط
من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هى مورد الاستعمال فى الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية
بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا
الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الافراد النادرة فى ~~المطلقات~~ ونحوها كما نقله فى تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى
التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر فى المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويعمم بتعدى فى العمومات الى الافراد
الغير الشايعة ايضا ان لم يكن فى غاية الندرة واما ما هو فى غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما استفاد
من تعليق الحكم على الطبيعة لان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها
فينصرف الى الوجود الغالب فتامل كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا اليه
سابقا ثم انهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المهية لا بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو لابشرط شئ والعام هو المهية صح
عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه فى بابه هو الحصة الشايعة فى جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح
بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو المهية لا بشرط شئ والنكرة هو المهية بشرط الوحدة
الغير المعينة وجعل شخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه
وانت خبير بان ذلك ينافى ما ذكروه فى تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما
ذكروه فى الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو المهية لا بشرط والعام هو المهية بشرط شئ بان يقال
ان المراد برقبة فى قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد فى قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة او رجل
فى مثل رجل جائنى لا امراة كما اشرنا سابقا ومقتضاه صح جواز عتق اكثر من واحد فى كفارة واحدة ولكن لما كان
الامتثال يحصل بفرد من الكلى سيما اذا كان تدريجى الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر
ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه فى الواجب التخييرى ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا
من اللفظ بل استفيد من خارج او نقول ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود واشرايط متعددة فتقييدها ببعض
القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة
فى قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ عن الوحدة والكثرة والايمان والكفر
والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورتها مدخولة الامر
فى هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقة

ومهية لابشرطها

ومهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيد ان للطبيعة ويبقى الطبيعة
بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا فمرادهم فى باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير
المطلق الوحدة ثم يمكن توجيه كلام بعضهم فى الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة
الى عدم اعتبار عين الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة مفهوم الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم
تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو فى المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد
وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى واحد من فردى الاثنينات
المعدودة كما اشرنا فى عموم الجمع الا انه لا يتم فى التثنية المنفية فيصدق لا رجلين فى الدار اذا وجد فيها
رجل واحد بخلاف لا رجل فى الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعى على اشكال
فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادى كما بينا انه هو الظاهر فى الجمع المحلى باللام فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت
باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية فى المفرد نص فى عموم الافرادى مثل لا رجل فى الدار واما الجمع
المنكر المنفى فاما لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه
لو انسلخنا عنه الجمعية والفرد نص واما فى مثل ليس رجل فى الدار وليس رجال فى الدار فالمفرد ايضا اظهر
فى الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفى الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد
وبانسلاخ الجمعية ونفى الجمع الواحد واثبات الواحد واثبات الجماعات ونفى الجميع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف
والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال فى المفرد وكثرته فى الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعى
والمجموعى ايضا قانون ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال
نقله فى التمهيد من جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعى ونقل عنه كلاما اخر
يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال
والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفان المورد فالاولى هى ما كان جوابا عن سوال بخلاف الثانية
وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السوال اما عن قصة وقعت وهى يحتمل ان تقع على وجوه مختلفة واما
عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذى وقع فى نفس الامر
او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم فى الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع
فى نفس الامر واما الثانى فان كان للواقع وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السوال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه
والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب
الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح اما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة
عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلى يقينا ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله للاستصحاب ولدلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر فى الجملة مما لا شك فيه

و هو يناقض قولنا لا شئ من العلم الحاصل بثبوت بعض العلوم يقينا لم ينقض عدم ثبوت العلم لم ينتفي يقينا
فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية فى المقام فهو كلام ظاهرى اذ ملاحظة اليقين و الشك انما هو بالنسبة
الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول
اليقين بحصوله و ما يقى ان القضية الجزئية متيقنة الحصول و ان هذا الشك انما نشا من جهة هذا اليقين و نقض
اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر و لا يظهر اندراج هذا الشك فى النهى الوارد فى قولهم لا تنقض
اليقين فهو ايض فى غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك
مع عدم العلم بهذه القضية ايض و اما ثانيا فلان لفظ الشك و اليقين عام فى الحديث و يشمل جميع الافراد و اما
ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده فى الخارج بدون وجود علته وان كان العلة نفس الشك و الوهم فالشك
يحصل بسبب حصول الوهم و قد يحصل بسبب امر يقيني و على اى التقديرين انما تسبب من شئ يقيني فان بنى على ذلك
لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لم جزما و منها ما هو
غير معلوم و قد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل
استصحاب عدم العلم و فيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لم و عدمها
ما هو معلوم لم و هو فيما نحن فيه تم اذ لا نعلم ان فى زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم و اما الثانى
و هو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايض يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه و احتمال ان يكون المقام
مقتضيا للابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال و ترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف
الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور فى العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفى فى الحمل على العموم
و اما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا من يد مسلم بشراء هو و بين او لم
يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد و لم يعلم وجهه فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكم فى
مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال و هذه
ما يقولون لها قضايا الاحوال و انه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتصار فى المادة المخصوصة فيغير فى غيرها مجمل
الحكم فلا يصح الاستدلال و اما التعدى فى مثل قوله ع فى جواب الاعرابى كفر حيث سئله عن مواقعة اهله
فى نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا فى باب المفهوم و سيجئ فى باب القياس و لنذكر للقاعدتين
مثالين الاولى ان امراة سئلت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم و لم يستفصل هل اوصت ام لا
و الثانية حديث ابى بكرة لما ركع مشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبى ع زادك الله حرصا و لا تعد فلا
يجوز الاستدلال بها على صحة جواز المشى و ان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشى ابى بكرة قليلا فالقدر
المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهه
من قبيل يا ايها الذين آمنوا و يا ايها الناس و نحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم

انه اجماع

انه اجماع اصحابنا و هو مذهب اكثر اهل الخلاف و ذهب الاخرون الى العموم و الشمول و الحق هو الاول لنا
ان خطاب المعدوم قبيح عقلا و شرعا و قول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسى و جعلهم
التكليف من جملته و فيه مع ان الكلام النفسى غير معقول ان التكليف طلب و الطلب امر اضافى نسبى لا
يتحقق الا بتحقق المنتسبين و المفروض انعدام المطلوب منه فينتفى تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفى الطلب بانتفاء
جزئه و القول بحدوث التعلق و قدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل
فى الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا و ايض جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل و النائم
و الساهى بل الصبى و المجنون فالمعدوم اولى بالعدم و كل ذلك عند القائلين بتحسين العقل و تقبيحه واضح
و ايض المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للعام بحكم نص الواضع و التبادر و صحة سلب الخطاب عن مخاطبة
المعدوم و الملفق من الموجود و المعدوم فالاصل ارادة الحقيقة و لا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز و هو
موقوف على جوازه اولا و على ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم
فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل
التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقى ايض لا يحصل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا و ان
حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم و بلوغهم
لا الطلب عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا و ان ذلك ليس من قبيل ان ترتب تفعلان كذا و ثانيا
على تقدير تسليم ذلك انا نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات و ان اريد التغليب
و هو كما ترى و ان اريد استعمال اللفظ فى الحقيقى و المجازى على البدل فهو غير جائز ايض على ما حققناها
و ما يقى فى دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف و هى مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين
فمن حصلت له يدخل تحته و هذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى و المجازى
ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدى الشرائط قطعا كما حققناه سابقا و التعليق لا يصح
من العالم بالعواقب و قد بينا فى مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط و لا يفيد فالخطابات المطلقة
لا تتعلق الا بالواجدين و الغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال و ان الفاقد للشرط اذا صار واجدا
فيتعلق به الحكم ح و قد بينا سابقا ان الاصل فى الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق
المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج
فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقى و المجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات
المشروطة و بطل النظر و المقايسة و اما الثانى فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل و الاشتراك فى اصل
التكليف مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر ان القول بان
تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة و المراسلة بعيد الى النائى فكما انه يجوز الخطاب

تسليم جواز ذلك او ان المراد من التعليق هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين و امرهم بتبليغهم ح

فى الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكما يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة
بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم
اذا اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون المراد من المكاتبة ايض هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من
باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولا بد للمدعى ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع
الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله تعالى
ورسوله اذا وجدوا فيصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام ولخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من
من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم لان ذلك اخبار
الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين
بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار
الواردة فى ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعونة اخبار
الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم فى التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا
بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة فى ذلك فاى ثمرة للنزاع بين
القول بكونه حقيقة فى الاعم او مجازا فى الخطاب الملقى من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت تظهر الثمرة فى فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظ وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحرى والاجتهاد
فى تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم
السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظ وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى
وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين فى الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو
ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبى ص او نائبه
الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم فى الصنف من حيث انهم مدركون ~~لنبيه~~ فعلى القول بشموله الخطاب صح
للسلطان العادل بخلاف الغائبين ~~~~ فيمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفى اشتراط حضور الامام او نائبه
بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدى منهم الى الغائبين
الفاقدين لاختلافهم فى الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف لا يتحد قلم ولا يحيط
بيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم فى عصر النبى ص او انهم كان صلواتهم خلفه وامثال ذلك فى الاحكام
الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت
يهدم اساس الشريعة والاحكام واساسها لا يخفى ومن خلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه

على القول

على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره ثم نقول ما اشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به لو اورد على القول
على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد الاول بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب
وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم
الاستدلال باطلاق الاية فى دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان
الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع فى كل واحد واحد من المسائل
المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودى هو
ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع
فيه النزاع صنفهما متحدا او ما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مط
ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص فى كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط متنف بالنسبة
الى الفاقد ولا مدخلية فى ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الفاقد الغايب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه
مطلقا كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور وان ذلك قد يحصل الشرط بنفس الحضور فيظن ان التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض فى زمن النبى ص اسر جماعة من
من المسلمين بغتة فى ايدى الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة ص ايام فى صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض
انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فمآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه
لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الشرط الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه والكلام
انما هو فى اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال كونهم مدركين خدمة النبى ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط
كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك فى غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين
نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع
النزاع فى ثبوت الشرط فاذا استدل النافى للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه الورود بان الخطاب مخصوص
بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له
فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايض لكان ولجب القبح الخطاب عن الحكيم بما له ظ وارادة خلافه فالمستدل
باطلاق الاية يريد نفى الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد رفع دلالة الخطاب على ما ادعاه
لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط
التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين
فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط
اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا

واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم فى وجود المنصوب من المعدومين
فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك
فلا اجماع على مشاركتهم فى ثمرة القول لشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايض من
غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الآية ويرد عليه ان المعيا فى المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب
ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون للصلوة خلف النبى ص
او من نصبه فاذا فقد هولاء المشافهون ذلك المنصب لمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبى ص
وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم شاركون للفاقدين من المعدومين
فاذا انثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايض لاجل العموم فلابد
ان يثمر القول باختصاص الخطا للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايض لاجل العموم فيعهذا من ثمرات
الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص فى الخطا لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك
فى عموم الخطا للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك فى عمومه للفاقدين على القول بشموله
للمعدومين ايض ولو فرض لك فى ذلك توهم تفرقة لفهم الخطا للحاضرين والغائبين فى العموم والخصوص فقد عرفت
ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفى اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى
العموم لا على كون الخطاب متعلقا للمعدومين يعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو
شامل للفاقد والواجد فينتفى اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن
ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه فى نفسه ومغايرتهما
فى المفهوم احتلاق الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها فقد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام
فان قلت على القول باختصاص الخطا بالموجودين خرج الفاقدون منهم ايض بالدليل قلت على القول بشموله
للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايض بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان
كان شئ آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضى دون الثانى لكون الباقى اقل لان المفروض
عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة المعدومين الموجودين والمعدومين معا وضعف فى جنب المعدوم
الموجود بيندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين ولا معنى للرسالة
الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء فى جميع الاعصار بهذه الخطابات بعد زمن الصحابة الى الآن دون
نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم
لو اريد ما يعم ايصاله الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذى قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضى ازيد من ذلك والجواب عن الثانى
منع احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف

فيه بعد

فيه بعد ثبوت اصل الحكم فى الجملة فيعرفون ثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الاحكام بالاجماع والضرورة
ونظير ذلك فى الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين فى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا ورد
احدهما على الآخر برواية تدل على مذهبه فى بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل
فى الماء القليل لا يجوز التوضى به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد
احدهما على الآخر بان ذلك فى مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضى عدم الشرب وكذا
لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسة ولا القربة غيرها من المياه القليل بل دفع لاحدهما دليل الآخر انما يكون من جهة
القدح فى السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك انهما يسلمان عدم الفرق بين افراد المياه اجماعا
فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل فى هذه النظاير يندفع استبعاد بعض
المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور
المستند بحيث يعلمه كل واحد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الاشتراك فى الحكم
بديهى معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذى لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار
المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوى فى تفسير قوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع
الحاضرين فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط فى
المعدومين فى الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان العادل او نائبه
لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد للموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان
الغائبين لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع فى رواية ابى عمرو
الزبيدى فى الجهاد لان حكم الله فى الاولين والآخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون
والاولون والآخرون ايض فى منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء
الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء استدلون فى جميع الاعصار
بالخطابات المفردة ايض مثل افعل افعلى ونحو ذلك ولا ريب فى عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات
نفس الحكم والاحتجاج بعضهم بالروايات الواردة فى ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت فى جماعة
تناءوا بعد النبى ص وما ورد من ان كثيرا منها وردت فى الائمة مثل قوله تعم ان كنتم خير امة اخرجت
للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو فى الظاهر مع انه تعم قال لليهود فلم تقتلون
انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مط التبليغ فى الخطاب كما اشرنا ومن ذلك
يندفع ايض ما احتج به ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين آمنوا ولا بشئ من الائك يا رب
اكذب بعد قرائة فباى آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد
منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله تعم يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين

آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذا في الآية الثانية مع ان الغير المكذبين مامورون بكذلك
البتة والمكذبون لا يقولون ذلك او كم احتجاجه بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ ولعدم اختصاص الانذار
في الخطابات كما مر وكذا قوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده اول وههنا كلمات واهية له
واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل
وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء وهو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ
وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحد بعد واحد مقام المتكلم
بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء
التكليف والترديد ان المكتوب اليه ينتقل من الموجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث
هو قارى متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا
دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما في زمان
الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المتسببين فكذلك في الازمنة
المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله لانقطاعه وامتداده بحسب الزمان من اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ
نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قارئ المتكلم نعم متكلم لكنه حال الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين
عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعالى لا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول
ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة
لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتفهيمهم
معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي التقديرين فيختص بالمكلفين فلا يشمل من
بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة
مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو
الاجماع على الاشتراك في غير وكذا خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت
الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كالاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة
وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما احكام المختلفة فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما
اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجال
بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما
المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط
القتاد

القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع
مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم
المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس وببالي انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوائل
كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل
اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بهن واما
مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم
بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله ويا ايها المزمل
بقوله تعالى يا ايها النبي
وغيرها لا يعم غيره في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة
الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كا
الاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما
عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو الاشهر انه لا بد من
بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب
من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي
الاكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب
الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة
وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة
والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان
كانوا طوالا او الا الى ان يفسقوا او قتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع
ثلثة واكثرها اثنان وهو من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما
اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب
عندي قول الاكثر لما تقدم ان الحقائق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف
ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر
المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في المراتب القليلة القريب اذا ذاك في الاحكام

وهو قوله وقد يفسر الجمع القريب عن مدلول العام
سهل خصوصا

الفقهية و الاصولية ليس بعادم النظير كما فى الافراد الخفية الفردية فى العام واللوازم الغير البينة اللزوم
فما ترجح جوازه فى ظن المجتهد فيجوزه وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز
و القول بان الرخصة فى نوع العلاقة فى المجاز توجب العموم فى الجواز غفلة عما حققنا فى اوايل الكتاب
و فى اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف فى جميع
انواع العلايق و سبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت رمانة
فى البستان وفيه الآف وقد اكل واحدة او ثلثة و لعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك
من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة و المنافرة الموجبتين لنفى الفصاحة اذ عدم
الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز ان يراد استقباحه فى كلام الحكيم[2] ايض مط غير واضح و المقام قد تقتضى
ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس
بعض الافراد اولى من بعض فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر
اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن
المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضى الحجية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفى
اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر واما فى الاعتراضات فان بناها على ترجيح المراد من العام المخصوص
كما لا يخفى بيان جواز فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى عنه و اذا علم التخصيص فى الجملة
فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه
بل لا يجرى بعض المذكورات فيه ايض مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين و المفروض ان المشركين مائة ولهم منهم مجوسى
والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوسى وورد نهى آخر عن قتل الكتاب و فرضناه
تساوى الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهى الاول ومن يلاحظ
تيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثانى ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل فى الاكثر فان المجوسى ليس
فى جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة
فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم لا يجرى ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكولة تعيينها
الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع الاصولى فى جميع الموارد وكيف كان فلا دخل
لما ذكر فيما نحن فيه بصدده فالتحقيق فى الجواب ان الاولوية انما يثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما
بينا والمراد بلفظ الاولوية فى كلام المستدل وفى جوابنا هو المستحق المكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تع
و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما
هو الذى اوجب مقابلة بهذه الاجوبة و الاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام
فى الخصوص هو العموم و الخصوص وهو فى الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون
بعض

سيما الحكم على الاطلاق
الذى هو موضوع علم
الاصول ولكن ذلك لا يثبت
نفى الجواز لغة و القطع بعدمه
فى كلام الحكيم [2]

بعض ولعل مراده بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذى ثبت من استقراء كلام
العرب من الرخصة فى جواز استعمال العام فى الخاص انما هو الاستعمال فى الجميع القريب بالمدلول لا مطلق
علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال
اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بشئ كما اشترط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل وهو مما يقتضى الجميع
ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان المدلول العام لكل فرد لا لمجموع الافراد ومع ان استعمال اللفظ الموضوع
للكل فى الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقى وهو مفقود
فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجرى فى مثل العشرة ايض راسا فضلا عن صورة ابقاء الواحد
واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجئ وجوز
ابقاء الجميع القريب بالمدلول فيه ايض لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجنبتين معتبرة والمعتبر
هو علاقة العموم والخصوص ان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان
المراد بالعشرة فى الحقيقة هو مميزة مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود وكان المعنى له على
دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام فى الاعداد التى مميزها فى صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا
ظهر ايض ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلى فى الجزئى ايض وانما هو فى العام والخاص المنطقيين
ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة فى ذلك المجاز انما هو المشابهة بعدم تحقق
الجزئية فى افراد العام وهى انما يتحقق فى كثرة يقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع
حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق من الواضحات
التى لا يحتاج الى البيان مصرح به فى كلام اهل الاصول والبيان والظاهر كونه علاقة اتفاقى وما نرى
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق كاظمى فى شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة وعشرين
ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائى ره فى حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدما
فهو ناظر الى تغيير العبارة من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم الى اثنى عشر وكل ذلك لاختلاف فى اللفظ والا فلا اختلاف ولاصحاب هذا القول ايض حجج واهية
اخرى منها قوله تع وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر
العام ارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة فى كل واحد سيما وصف الحافظية
صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وان الناس
ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظ ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه

على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يق ان ذلك ايض ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه وان اباسفيان لما خرج
الى ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى الله عز وجل الرعب عليه فاراد الرجوع ذكر ان يكون ذلك على
وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرئة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان
يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم قال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر
عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا
ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها
انه علم بالضرورة من اللغة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناولـه الماء والخبز
وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على
ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي
لا من قبيل جئني برجل كما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها
في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود بالذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة
وتعيين ذلك القرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي
على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايض فهو من باب
استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو ضايع عن المبحث احتج مجوزوه الى
الى ثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام
في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل
بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايض
وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكر   اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي
او مجازا اقول قبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الله
الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع
غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها
الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت عن نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من
الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا

في الوضع

في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني
لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب به تفهيم المعنى المركب
ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها
مع بعض ولابد ان يكون الاستعمال ايض على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن ارادة بمعنى ان
المدلول غالبا لابد ان يكون هو المراد ولابد ان يكون المراد هو المدلول اللفظ يحمل اللفظ عليه ان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية
فلا استبعاد ان يق مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على ما مراد اللافظ ويتضح عدم
المنافاة غاية الوضوح وح فللمشترك لا يدل الا على معنى واحد فقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا
ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى فقط وقلت انه
حاصل في المشترك اذا تصور المخاطب معانيه بمجرد تصور اللفظ فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة الاكثر
اريد قطع النظر عن ان يكون ذلك لاجل تصور المعنى المراد اللافظ منه
من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ
وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك
ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره او الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا
ولم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوع له اللفظ في حال انفراد والتعدي عنه خروج عن قانون
الوضع لمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا
لك في اوائل الكتاب ويرشدك الى ما ذكرنا نظر كلام المحقق الطوسي ره في بيان عدم احتياج حدود الدلالة
الى قيد الحيثية ولا باس بان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان علامة الحلي في شرح منطق
التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى
وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان عليه
الواجب يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلثة بقوله من حيث هو كذلك والا اختلفت الرسوم قال
ولقد اوردت عليه قدس سره هذه الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معنى بل باعتبار الارادة
والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير
وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية
كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ اذا اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك
المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد
ايض لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ

ابدا لايدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءا فتضمن والا
فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلابد
ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل
غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة
يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية فلاح فاما ان يستعمل
اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء
ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى
الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف
مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان
اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له كان له لازم بجهة
الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكلي
هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء الكل سواء
اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما في مستعمل في الجزء فلا يمكن لتصادق الدلالة التضمنية الحاصلة
في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له عليحده واستعماله فيه اذ
تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى
الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر
بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة
كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام لينقح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين
الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على
تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها
انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم اقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع
له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة
الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر مثلا في حوالينا رستاق مسمى بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسمى بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد
منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع في ضمن انفهام الكلي ولا ريب انه ح لا يدل على
تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز

ارادة

ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث
انه جزء لاحد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث لاحدهما الاخر فهو مطابقي قوله اذا اطلق على الجزء
كان دلالته عليه مطابقة آه قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ
المراد بها دلالته عليه في ضمن الكلي وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه
وهو مم لما ذكرنا ويظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية لارادة اللفظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحدة من الدلالات بالاخر وما ذكرنا ان مراد
المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة ره عنه لا يراد منه معناه التضمني
الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو
انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين
الذي هو الكلي ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك
يقدر على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين
غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره
من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف
على الارادة وهي الدلالات المطابقية والتضمن والتزام ليس من هذا القبيل مثل انه يلزمه ان يكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا مطلق الدلالات لا يتوقف
عنده على الارادة مثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك
بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن ذلك وكذا المشترك بين اللازم
والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق
المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد
الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة
معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها
وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا
كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها
المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى
ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام
ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفايدة الوضع
النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف تركيب الخاص فالمركب

من استماله على الالفاظ المفردة حكم فى تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افاد تحقق هذا
النوع فى ضمن هذا الشخص منه فهيئة التركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا على النهج المقرر فى الاعراب والتقديم
والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص فى مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور
الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلى فى ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد نقل الكلام فيه
وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت فى اوضاع المفردات كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو
ذلك والمعتبر فى الوضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفى
اثبات وبالعكس خلاف الحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى مثل له على عشرة
الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل البرائة لا لاجل افادة اللفظ
وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين للنقل عن اهل اللغة وانها
لان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك
من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله واستدل الحنفية بقوله عم
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور
وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم
يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة
متلبسة بطهور او المستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفى امكان
الصحة بدون طهور والاستثناء يقتضى امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال
عدم الطهور ان جامع جميع الكمالات المتصورة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور مع
فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة فى المدخلية والحط للادعائى وما ذكرناه اوجه وبالجملة
فهذا النوع من التركيب ظ فيما ذكرناه وهو يعين ما جعلنا حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره ومن
ذلك يظهر عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد
اخبار رحال للمؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء والمراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن
صيد اقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة
الثالثة اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظ فقيل ان المراد بالعشرة فى قولنا
له على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة فليس
فى الكلام الاسناد واحد فلا تناقض لختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكى فى المفتاح
على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضى ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم سبعة

كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين والرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان
لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت فى ذمة من
قال ليس له على شئ الا خمسة شئ لان الخمسة تخرج عن شئ قبل اسناد النفى الى شئ فهى فى حكم السكوت عنه
بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجمعة شخصية وقيل جاء هذه العشرة
الا ثلثة منه فلا يتصور هناك لخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل
المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم
الا الاسناد الموجود فى الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك
على ما اخترت قلت وانى اظنك غفلت عن حقيقة التخصيص وملبسا امره بالبداء فانك اذا اردت من الخروج
فى قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر عن التكلم بعنوان الجزم فهو
لا يتحقق الا فى صورة البداء والاستدراك كالو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم عن
المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور فى كلام الله
وامنائه فى الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور فى السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت
فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية من باب الاستعارة تمثيلية فى التخصيص المصطلح عليه فيكون مجازا وهو بعيد
قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز فى الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى بان اردت من الاخراج الواقعى
بان يكون المراد الاخراج عما هو صورة الثابت وان يكن ثابتا فى نفس الامر فلا تناقض ايض وهو المراد فى
التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا الى الباقى ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجئ بلفظ
دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقى وظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظ المراد لا عن نفس المراد
وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمى فلا ريب احد فى ان المراد بالاسد حقيقة هو الرجل الشجاع
ويرمى للعدول عما هو ظ المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعمال
من باب المجاز العقلى كما هو مذهب السكاكى بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائى مع انه مجاز ايض كما لا
يخفى والمراد به غير ما هو مدلول اللغوى جزما كما لا يخفى والمراد واما النكتة التى اشرنا اليها فهو ان المتكلم
اذا اراد النسبة الى الباقى فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامى الباقى ومتعذر غالبا او متعسر فلا بد
ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس لفظ العام مجازا وينصب قرينة عليه وهو الاستثناء
او ما يجرى مجريه من المخصصات المتصلة او ياتى باخر للباقى وان كان له اسم كما هو موجود فى الاعداد والعدول
فى الاعداد ولمن الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج لا بد ان يكون لنكتة كما فى قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل
للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه

الذي هو محط النظر الاصولي هو الاسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج
بملاحظة ظاهر الارادة ولم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال
ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان جميع المتعدد تنسب شيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه
عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت
النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تريد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفاد من الكلام
ليفكك وجعل بعضها صله متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر لك انه لا وجه من للايرادات التي اوردها
على مذهب المختار من لزوم استثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت الجارية نصف
كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع
المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون
من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها المراد بالجارية
وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى الكل للجارية فجوابه
ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا من نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ
على سبيل الاستخدام ثم ما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه
كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص
المنفصل ايضا قال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق وينسب الحكم الى بعضه بمعونة الخارج
من سمع او عقل ويدعى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل تحكم فان الكلام
انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف المتكلم في معنى اللفظ واحال العلم الى الخارج وتصرف في الحكم واحال الامر
اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك اقول مضافا الى ما من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان
ذلك بطريق الاولى من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة
فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم
التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده
الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه لاجل
احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام
موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى
قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة
ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ارادة المعاني

وارادتها

وانما ما تم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل بجعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبارات في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاستثناء والا متوجها الى العام
ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام في تلك المرام ان علينا ما يفيد بضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه
من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد ملزم في الكلام اسنادا متعلقا بالباقي ولا بد من التصرف في لفظ العام
بمعونة قرينة المخصص والمقصود اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه امزج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الى اثنين وحاصله ان
مفهوم احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج منها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه المجموع
هو المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في سبعة لا بمعنى انه وضع له
واحدا كما بل على انه يعبر عنه بلازم مركب [illegible] رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما نفهم
التفتازاني ان القول الثالث بناه المعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في ان المركب
الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات
في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون ان المركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور ههنا لو جعل الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره اما
قول القاضي بعد كون مجموع المركب اسماء للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب
من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع علم دلالته فيه بل بمعنى التعبير
بلازم مركب كما ظهر الطائر لولوه للخفاش ومثل ذلك الاربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل ثلث سبع وسبع ثلث الاربع عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه
خلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما عرفت
العكس وهو تام ومستلزم لان كل ما يكره الاستثناء تصحيحا ايضا لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور على ما اخترناه من ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة
عنه كما فهم العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعام
واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء سابقه
ادم عليه فيعمل الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي
كونه اقل فقيل بجواز المساوي ولا الاكثر [illegible] على جواز الاكثر وقيل بجواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره نحو اكرم بني تميم
الا الجهال منهم وان كان العالم منهم واحدا واعتبر الجمهور في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناوها عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة وتسعين
ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزمهم ان يكون كلا من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو محال فان الآية الثانية تدل
ان غير المخلصين كلهم غاوون ولو استثنا فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وبما قررنا يوجه
في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كلما اورد عليه فلا نطيل بيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز المساوي ويتم الاستدلال
على وجه اخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فيعرب بان كلهم غير مؤمنين والغاوون هم المتبعون للشيطان فاذا كان
غير مؤمن كلهم الآية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ويرد بان المراد في قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى
منقطعا فلا اخراج لما لكون مما تم الكثرة الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز فيه ما امكن الحمل على الحقيقة

فلا يصار الى المجاز ولذلك يلحق القائل لبعض الفقهاء رحمهم الله اتباعا لبعض النحويين كون الاضافة للتبعيض ممنوع وصرح للفرق بان المراد من العباد بنو آدم الناس بما في العلماء

على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكم ابطال الهاء والاستثناء ولزمه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله نعم في الحديث القدسي كلكم جائع الا من

اطعمته وجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام يستبين لي فيما اعلم احد من العلماء الاعلام تحقيقا في الحلم عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع

من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة

واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى من ذهب من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في

السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا اينا نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا

والكلام في البحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثم فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا للعموم من انهم

قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له فهذا معنى التخصيص فهذا يلزم ان يكون محال الاكثرين والاستثناء لزم بقاء الاكثر وكونه المخرج اقل فكيف يجمع

بين اقوالهم في المقامين وما تحقيق الحال فالذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر بظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما امرناه وسنذكره

واما الجواب عن تلك الادلة فموقوف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا الخ في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق تحقيق ووضع المجاز نوعي وقد يرد ههنا ان الحقيقة

المجاز فيما مر في المركبات كما يعرض للمفردات ووضع المركبات انما هو نوعية حقيقية كانت او مجازية وان مصاديق النوعية انما هو العقل المستفاد من تتبع كلامهم من الرخصة في الاستثناء

مركب تعم بالوضع النوعي للاخراج عما اريد لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف الحقائق المفردة والعقل الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع هو التتبع انما

نظير ما سنا في العلاقة المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكل يحكمون بان الاستثناء من الجمع انما بعنوان الحقيقة اجل التبادر

بالعكس وهكذا القدر الذي يتحقق ثبوته من اهل اللغة ههنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في الثاني اخراج يكون ام لابد ان يكون على

وجه خاص هو كون المخرج اقل من الباقي فلابد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من تصريح اهل اللغة وكان للحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة

السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة لا حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة ومجرد الاستعمال في اخراج

الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي الاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال ثم نقول العقل الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج الاكثر

من التكلم مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت لعدم العلم لكون الوضع توقيفيا ثم في الصورة المذكورة مثل ما لو كان المخرج الاكثر يمكن ان

انكار الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة المشابهة او ادعاء القلة تنبيها للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا بحقيقة ولذلك يستكرهها

مع انه لا بعد ان يدعى التبادر بما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا

ويكلما الا انه اطالة بهذه بل المخالفة لما يلهم من الاستعمالهم تدبيقا لك في موضع التحقير والتمليح بل وكذا له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف

فلنرجع الى ما نحن بصدده ما ذكر بان المستثنى في معرض القلة غالبا لعله وان الغالب الوقوع في الاستثناء البكل الا هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وكذلك

الا المطابقة لاصل وضع الاستثناء وقد ظهر لك بحمد الله ان التحقيق هو ما حققنا سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام في الاكثرين

من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة لا سيما بنظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في اخراج الاكثر بل ثبت

جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر لا بينا انه فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استند بها الاكثرون ونقول يمكن ان يكون

منع الدلالة من جهة ان ظاهر الكلام قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نقص الاصناف الباقية اقل والمقصود

اخراج الصنف بخروج افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جمع الافراد وكثرة الصنف

لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة انا لاحظنا الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فحق قلة الباقي بان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الغاوين

مذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يقرب بما ذكرنا ان المقصود الاصلي الله نعم لما كان هؤلاء العباد والرشد يجعل الغاوين بمنزلة جماد لما ليس

موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وخلا عن ذلك ما العكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى ملاحظة العام لا صلية عموم الاصناف فيه فكل واحد من

الاستثناء استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والفقراء والطرفاء وكان عددكل من العلماء والفقراء ثلثة

وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن توجيه بما ذكرنا لان الباقي اكثر مما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا ضافة الى اسم الثلثة

من الظرفاء يعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على المراد الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان نفي الاكثر لعله مبني على عدم

ذلك مبناه الباقي على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه استعمال اللفظ النص صيغة ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجاز ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل

اليقين بالاستعمال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب الشبه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال

الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما انه في قولهم له علي عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا لفساد الاستثناء المنقطع

فانه لغوي فيحمل حينئذ على الكلام ويترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الآن انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد ما

من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم انما تمهيد هذا المقدمة لكان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في

مختلفا فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك ان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم

كون نفس العام حقيقة وهو لا وايضا يختلفون في التقرير بلا بدان يقال الخبر ومحل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معناه الاولي

فذهب الاكثر منهم الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر في كثرة بعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص

بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهرهم انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة

الباقي هكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل

حقيقة ان خصص بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والا بد ان يرى لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لزم

الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يرد به الباقي فلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فالمراد بقول القائل اكرم بني تميم

الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من وقع عليه من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم وبرجع

الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل اما ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الحال وعلى جميع الاحوال

في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم لحكم على كل واحد منهم بشرط انتفاء العلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل التركيب على

خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس ما هو اولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المركبة

وكل منهما موضوع لمعنى وادل معنى قولنا رأيت اسدا يرمي متحقق قولنا رأيت شجاعا اسند اليه واحد لا يقتضي اتحادهما وكل مادة التراكيب الحقيقية

لمعنى وحمله لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجائز يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل

الى آخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا اذ لم يرد به الداخلين منهم

المثال المناسب للتخصيص بالغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تعبير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا من ان هذا انما

لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما لو كان مستعملا في العموم وارادة الباقي من طريق التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك

ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه بما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا عن بعض الفحول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثم يظهر انه
لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من الجزئين حقيقة في معناه او بعدم كون واحد منهما حقيقة
ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي بعد القول بكونه حقيقة في الباقي مع ان اللفظ كما تناوله حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان
عليه لم يتغير انما طرا عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم ح كذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس
الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلح المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلح فممنوع ذلك وكذا قبل التخصيص المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار
تناوله للجميع لا الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لامكان [illegible] الجزء والجزء وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى
الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالات العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء العام بل ان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا
بعنوان الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام وكذا على حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت حال ارادة جميع الافراد بعنوان اللا التفصيل الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فلا يفهم ذلك فانه
لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله
للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع
عن الكل الى البعض من المسبوق بالقرينة وبذلك يظهر فساد التمسك بسبق الغير علامة المجاز ومما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما الحاجة اليها هو
غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت الدال وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بانه
على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز ومما احتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون
دلالة على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لعدة ضار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام
ان كون الاصل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي كون الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه
ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لبعد انه ليس لاخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض بل مفيد [illegible] المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده
المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه
وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك الا هو المدار
في المجاز واما المخصص فهو دليل على اخراج البعض كما مر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى ما اختاره القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية
ولفظ العام ح حقيقة في معناه والنسبة الى الكل وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانه سابقا
ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم
او العهد والجنس للاخصين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاول فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم فيما الملازمة فان كل واحد من المذكورات يفيد
بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحمل على غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم
والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون
حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فمعناه انه حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات

٩١

مخالفة للاوضاع لاشتراك سابقا في وضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ونوعي ووضع الافعال للمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع
المركبات كلها نوعية ومنقسم الى الحقيقة والمجاز لاشتراكه ولا ان كون وضع المركبات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى
كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي بما اخرناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة
في الاخرى فلا ينافي كون المركب مثل سلم جماعة من افراد هذا الجنس بمعنى المسلم بعبارة اخرى المسلم المخصوص في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا
فهذا الان اعتبر لا دلالة الكل على الجنس ودلالة علامة الجمع في العهد وتعيين المعهود [illegible] وان جعلنا [illegible] موضوعة بالاستقلال للجمع وهذا
وجه المنع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ثم بلا ملاحظة دلالة القيد والمقيد بل بوضع جميع اللفظ
لمجموع المعنى بخلاف المقيس فانه [illegible] بان المجموع [illegible] حقيقة فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال
من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة
في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستعملة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة
اجزائها فلا يسلم محل النزاع في شيء ولكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المفردات في الاجزاء في كونها
على اجزاء المفردات المقيس فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول دعوى وان ادعى في المفردات او ضما [illegible] بين المقيس والمقيس عليه
بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس
المقيس عليه ح فان الوضع انما ثبت للمقيس [illegible] ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع [illegible] في المقيس عليه من حيث انه
المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه [illegible] الكلام في المثال الاخر وجعله مقيسا عليه بوجه
في المقدمات وما اجابوا عن الخصم لعله هو ما في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول فان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم [illegible] ما عرفت فساده في الطريقة
انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها ذاك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها
عند القائل من قبيل المستقل ولك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها اغنى عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين في البرهان
والكل اراد احتياج حجية الحقيقة والمجاز في اللفظ الى تناوله للبقية المسميات المحوية بنفسه من هذا الوجه حقيقة في التناول وتعقيبه بها وقصوره عما
حجة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه نحو الجمع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة نحو مقدمة الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين
فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية
بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف
فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين بخلاف
الذي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لما ظهر من مادة الباب الحجية لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى على غير المخصص
نحو العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا ولهم ان العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل
التخصيص بمقتضاه كان يجب عليه العمل على مقتضاه في كل احاد الافراد فخرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي وما ذكره بعضهم
منافاة الباقي قبل التخصيص هو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لكن العلم به يلزم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى

فلا منع لاستعمال اللفظ وان اريد استعمال حكم التناول الظاهر فهو ما قلنا ولهذا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصر بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل
الانكار عليهم بما يستدرك ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام الوارد الباقي موقوفة على ارادة المرجح فلو كانت ان يتم المرجح ايضا متوقفا على ذلك لزم الدور
ولانه ترجيح بلا مرجح بعد ضعفها انه دوري محال لتضايفهما والتنبيه المتاخر الذي يحتج للمنكر مطلقا بوجهين لانه اذ كان حقيقة في الجميع واريد به الباقي
من المجاز انه لا يتعين الحمل عليه لاحتمال الارادة سائر مراتب الخصوص فلا يرجح فيبقى مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا فيما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول منع الاجمال لعلم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ونحن بصدد بيان احد الالفاظ على النفس فكان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة
علامة لتعين المجاز ولهذا الثاني قيل ربما اسند كل ما يرى لتبادر الى الذهن عند السماع الا الجميع ولا يبادر العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه
ينصرف منه الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفاه في الترجيح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا بعيد من الاجمال الا يعني امرا لا ينفع
في كلام الحكيم ابدا لو وقع تحمل كلامه في الجملة لا يخفى بل يعين ان الاصل والقاعدة الناشية من الحكم والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه
لحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه وما يحمل على اقل الجمع لا ذكر القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله
لظهور الفرق بين الجمع والعام لا يراد قائل بارادة فرد منهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا وما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني ولكن هذا
الاشكال انما يتفرع على محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض لمن قال
بانه حقيقة في الباقي وكيف كان فكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثم يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة في الباقي او مجازا
كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وتقديم هذا الاستدلال يحتمل النص على القول بالحقيقة بان مراده
ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فيقال في الاستدلال ان تمام الباقي
احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه وبان نه لا يجري على القول بكون الجمع اسما للكل فلا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاذا دون بها
لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثه ولا على القول بانه مستاقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام انما هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط
عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لا من حيث التناول السابق وعلم منافاة عدم تناول الغير لتناول الكل فان ظاهره انه
لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الا الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض بدون
تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد الابعاض من العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال الا انه هو عام فالظاهر
ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وتحرير التفصيل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني
على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل او ولعل التفصيل الاخر في المسئلة ايضا مبني على هذا ناظر الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض
بحسب المقامات فربما اشتبه عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المبني وكل ما يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وينظر من قال بالحجية في اقل الجمع انه هو المتيقن
من بين المجاز يعني جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فيصح حاصل الرد ان قلنا بان العام بعد التخصيص مستعمل في معنى مجازي فمبنيا على القول بالحقيقة في القانون
السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون بما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا
واما قول الانصاف ان ما ذكر في الرد بلا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول انه حقيقة في الباقي انه حقيقة بتمام يخرج من حكم العام ما فرض تخصيص
الباقي مرة اخرى ولكن بعد ما طلب بل ذكر اصعدة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي
يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يتبين صحة هذا التخصيص فانه احتمل ان يخرج عنه بتخصيص اخر بعد فالعام محتمل

لمعان متعددة

لمعان متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقائق ولكن يتم الدليل اما الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم
من الحقيقة فنقول ان نظير اطلاق العام المطلق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال في كل ان
فيه الكلام فيه مثل القول بالمجاز بمن خرجه بعد ما ذكرنا تعلقه بعد التامل على اجراء الدليل على جميع لا بد الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثه اسم للسبعة
لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي في ذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لهذا المجموع التركيبي على
قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل ثم يجد ان في هذا بيانا ذكرنا
ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واما مثل التخصيص مرتب متعددة منه واما على القول بكونه الاسناد الى الكل بعد الاخراج فانت بعد التامل الى الحفظ
في بطلان هذا القائل اعلم ان الكلام في الحجية اما يرجع الى الحكم والاسناد والتعلق باللفظ وقد عرفت انه ليس الا بالنسبة الى الكل والتخصيص لا يجوز منه بالنسبة
العام بل انما يحصل بالنسبة الى الاسناد والحكم فان ذا حصر الاسناد بغير القدر المخرج فيحصل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق مما ذكرنا يظهر اندفاع
المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو ان لم يطرء احتمال التعدد يحتاج الحقيقة الى القرينة
لا في المشترك وكذا المجاز اذا تعدد المجازات بل مثال المشترك المفسر انا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد بالرجل في قوله نعم جاء رجل من اقصى المدينة
هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر لا بيناه في مباحث الاوامر فقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية
فلا منافاة وهو ايضا باطل ولما يندفع به كلا بناء استدلالهم على عدم الحجية فهذا الاصل يعين المجاز او احتمالها وهو متوقف على كون المجاز معروف
عندهم لا في هذا القانون فكيف يجعلون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصوليين التي حضرتها الا
كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا بل والحق ان الخلاف هاهنا مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة بلزمه
ظهوره والقائل بكونه مجازا يعلم في مفهوم المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غير ظاهر وتمام الكلام فيه التفصيل فتامل فانه لا يظهر مانبه بالتامل فيما قدمنا او لو
بينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على
انه عند المجاز تعين الالفاظ سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال الارادة دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا دليل عليه ولو فرضنا عن
التخصيص مما يسبق النظر في صحيح الحمل على الحقيقة فلا بد فامل فيتم الكلام في هذا القانون على القولين فتامل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم في الباقي فان مركبي
ما ظاهره احتمال الحقيقة يرجع الى الدليل الاول وكان تكراره لغوا او الاجمال من جهة تعدد المجاز ومن عدم الظهور لا بد ايضا من ان يكون من ثلث
او من جهة اتحاد الحقيقة الحقائق في بعض العام في حملة الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل
قوله وجاء رجل من اقصى المدينة وكل كلا دلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور بلا لزوم الذم واستعمال التناول وغيرها كما بينا
بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا ايضا لا بد ان ننبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما كان المتكلم
تعيين افراد المخرج والباقي للمخاطب كما والحال ان بعض الامثلة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة
في الواحد لانه المتيقن ايضا فلم يستثنه المستدل وهو في الاجماع ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع
في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة الغايات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من جوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين
عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به غير مثلا قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير يتعلق الاخراج من نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وكذا امر والنص بحرمة الاسلحة والكلب

يجب الاخراج ايضاً وهكذا وكان لحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكل نفى لحرمة لابدان يتعلق بالباقي بتمامه فلا بد ان يكون الباقي معيناً سواء كان واحداً
خاصاً او اثنان جمع خاص والحاصل ذكرنا يظهر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضاً لا مبنيا عليه وسيجي في القانون الاتي ايضا اشارة
الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد تعارض به ابيته النحا المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتبيين ارادة الواحد اقل الجمع وكل ضعف هذه المقاومة
في شلعدم جواز التخصيص الى الواحد بحجج يقرب من المثل لا اشرنا اليه وعلة هذا ولكن لم اتفق في كلامهم تنبيها على ما ذكرناه فانهم ذكروا الحجر للفصل بالحجية واول
الجمع دون غيره كما ذكرناه ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا لعنه بان يتفق الاول انما يفيد الحجية اذا اتضح فلا تم لهذا الكلام وان احمد المفصل في
التعيين على قرينة اخرى ضد الابتسامة مع حجية العام في الباقي على الاقوى بل الحجية ح انما تثبت العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص
المتصل هو الاستثناء والمتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض لا يجي ان المخرج في الاستثناء والغاية هو الذي بعد اداتها وفي
هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء
ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك
خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز في الحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المجاز والله يهديكم **قانون** الحق موافقاً
للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فعلى الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل
القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حال اصحاب
الائمة والنبي في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم عارفين بعرفهم واحدين للقرائن الحالية
والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين مما لا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الحوادث ويسئلون
عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وان خالف لكل الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الكل بقرينة ما سمعوا او بقرينة المقام واكثرهم كانوا حاضرين حين
السؤال ومكالمة المعصوم منهم لابدان يكون معهم بحيث يعرفون ولا يوثر نيابة عن نفس صحابتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بلا فحص عن التخصيص
وربما كان الوقت يقتضي التعميم لهم والتخصيص لا خر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقيه وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا
الزمان واما نقلهم الاخبار الى اخرين في زمانهم ومعلم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فان كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلاً لا
انهم كانوا يشكلون فيما ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة
العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او احكام منقولة مخالفة وبالجملة انحصر امرنا
في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
فكيف نقايس هذا الخبر بنقله النقلة عن امام بلا واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة
اسباب الاختلال واما من الاختلاف بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم
فنحن في الاخبار التي وصلت الينا نحتاج الى ملاحظة من جهة العلم بصدورها عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط
العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن ومن جهة النقل في
المعنى او مرادفه واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة الشرع الدلالة ومن جهة الاختلال
في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة

في التعارض

في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفة من تعبير يرضى به صاحب الشرع وتحصيل العلم به منسد غالباً وليس لنا وجه سبيل
في ذلك الا الرجوع الى الادلة التي ذكرناها المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع تشابه واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها
والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض
بل الاختلاف فحاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف فيما يوجد بين جميع الادلة ولا بد في الاجتهاد على من يتسلط بينها من التدليل لما يلزم ترجيح المرجوح او المساوي
والقول بالتخيير مطلقاً والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز من الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدللاً عليه بالاعتبار فاخذ بكل ما رأيناه او
من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بحجية المعارضة بما يناقضه من القول الذي يلزم على مقتضى التخيير في العمل مطلقاً وهو الجزم بما
الذي يجزي به ويمكن ان يعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحجيته
من جملتها الا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن ثم ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او
فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت يكفي قائل بان الظن اليقيني حاصل بخبر الواحد
حجة شرعاً فاذا رأينا حديثا صحيحاً نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض الا ان يعلم الناس بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت نجريه الاصل مع وجود العلم
المتعارضات اجمالاً لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس بخصوصه وهذا الحديث قلت هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا
بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة ايضا الا ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان نجعل باب الحجة في ذلك بالاجتهاد
المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب بمعنى الجمع فان اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض ومن لم يوجد له معارض لم يوجد الا بطريق الاستنباط
في غاية الندرة وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا ينفك عن كل واحد منها ولا بد
من البحث عن المعارض حتى يعرف بان العمل بما هو الراجح في نظره لئلا يكون عاملاً بالمرجوح ولئلا يكون تاركاً للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح
فلو كان الخبر المتواتر قد افاد العلم بوجود الخبر المتعارض في جملة تلك الاخبار حاصلاً لنا يجب علينا علاجه ولا يعلم بالفعل ان هذا الخبر الذي رآه او لا
هل هو من هذا القسم ام لا لا يوجب العلم بعينه ذلك الا ان بعد الخبر المتعارض ضمن ما وقع في ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفة تعيينهما وما لم يعلم
يظهر انه لا يمكن التمسك بما فيه علم المعارض في كل رواية اذ المعروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض لم
ويكون الاصل عدم كون الحديث الذي تراه الا هو مما له معارض له ليس اولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه ولا يجوز
الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد
الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاطلاع على الترجيحات وسائر الكلام
في كفاية الظن وعدمه ووجوب تحصيل العلم عليه اذا عرفت هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض او عدم
من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل وما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض
هنا ومما ظنونا فيما ذكرنا الى وجوب الفحص عن المعارض من سائر الادلة فيتجه من لم يقل بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة واحتمال ارادة خلاف الظاهر ولزم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب
ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة نصاً والعرف بذلك فكذلك العام وفيه اولاً انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن المعارض اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث
يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل انه لا يجب وورد حديث اخر يدل على ان الامر بالامر في الحديث الاول للاستحباب في الحقيقة اجتهاد

المعارض فلا منع لعدم وجوب الفحص عنه فيكتفي بما عليه الاتفاق وان كان اداه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن ضا... ولا دلالة بل
بعض ان يتفحص عن احتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فاما لا نتفحص في العام
عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد منه معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل احتمالا ظاهرا وان آل ذلك الى التجوز
في العام بعد ظهوره ومداخل التخيير لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام رحلة الادلة لذا كثر احتمالا لوجود المعارض خصوص بالبحث
من الادلة وما بنا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ حقيقة والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الانتفاء الذي ذكره
هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل يحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق معه بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال
العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار حتى قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقائق فان الاقل بترجيح المجاز المشهور بلا اقل من الوقف
مرجحة للتجوز واصالة الحقائق وعدم التخصيص لحقيقة فيه محلا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقائق فان الغلبة لم تنتهيا الى هذا الحد
الا انها تجري في ساير الحقائق وما يقال ان اكثر كلام الشرع مجازات ان اراد انه لم يبق على حقيقته وما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات
في العام ايضا لا اذا احتمل المتكلم العام على شخص باعتبار جامعيته جميع افراد اوصاف اركان العام فاذا قيل جاء العلماء يحتمل ان يراد منه زيد باعتبار
ما ... او يحتمل ان يراد منه امر ... حكمهم او نحو ذلك لعلاقة المجاورة او التعلق او نحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بلا
احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة من تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض
من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الجميع وافتراقها فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا
بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وحوله ... بقاء التكليف
مع انسداد ... تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم
ان كان مركبا او جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء لا يجدي في تحصيل العلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد
وان كان بسيطا وكما هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله بما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود
عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام
غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن
في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو خلاف ما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان
امكن تحصيل القطع في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل القطع فيما يمكن فيه من الصور
النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لم يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم
المخصص في العمل بالعام من ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما لم يبحث فكلما يبتلي به عموما فانما يقتضي بالاطلاع
الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك انه لو كان مخصصا لذكروه وفيه
مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين
لا دليل عليه اذ القطع بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص لو سلم القطع به في نفسه فلو سلم ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد

من العام

من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية اخفيت او ارادت البعض بناء على ما سند العام دلالته من غير حصر العموم والخصوص ايضا ...
من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة بعد وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا اليه سابقا
فندعي انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله نعم هو خارج من القول وان ما سبب جميع الخلل في المتن والسند تحقيقا الكلام
لم ير الى الان سبيل الى التمكن منه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل انما امكن مع علمه بان نتيجة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ما ذكرت
يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري ولا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة والمرجح
فلا وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور دلالته ثم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض فعلى العلوم الاتفاق هو
لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قارب بهم وشابههم فدليلنا على الظهور ما يظهر من مجموع الادلة بعد البحث والفحص الكامل والجد
مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض الافاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتعسف تعسفا ...
من ان احد عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان ...
من المنازعين والمباحثين من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف عن صاحبه حتى يثبت ويتتبع عن المعارض والمخصص بل يسكت ان تلقى بالقبول
ولا النقل الينا فضلا عن اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض بينا بعضهم على ذلك التأمل في الايام الاصول الاربعمائة لم يكن مجموعة عند الكل
اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولم يتم البحث عن المخصص
الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ومنعوهم عن العمل ببعضها والجواب اما اولا فبعد تسليم هذه الدعوى نقول بما مر من التفاوت
الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم حيث لم يسأل الاصحاب عنهم عن المخصص وقررهم على معتقدهم من العموم
ونزيدك توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا لم يكن في جميع الافراد وكذا خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في زمان الاصحاب هو طائفة
من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجتهم ثم الخصوص في موضع آخر وكذا المنازعين والمباحثين كانوا يتنازعون في طائفة من افراد
العام فكانوا غافلين عن العام فاستدلالهم ايضا بذلك كان يكفي ذلك لانه لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العلم بالمخصص صرف في المتنافي
كلام بحيث عصر ادنا من قولنا انه يجب العمل بالعام بالبحث عن المخصص العمل في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وعليه التعميم
عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ابدا من تلك الامثلة قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص آخر
ولا يجوز على عدم الخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجوب المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل فيه تحقق ذلك
ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين
عليه السلام حيث اخبر عن اختلاف اصحاب رسول الله قال وفي آخرها ان امر النبي م مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد
يكون من رسول الله م الكلام له وجهان كلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله م آية من القرآن الا اقرانيها واملاها
علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث ...
لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا لا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها فانا مامورون بمعرفة العام
والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ومنها ما في الصادق في رواية داود بن فرقد
انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ... الاخبار المستفيضة

الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة تمام اجزائه الذي فهم
الكتاب لازم لا يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص فالجواب عما رآه بعضهم فنقول انما
الى الخصم مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وريب مع ما
في الفروع المذكورة في كتب الفقهاء الخالية من النصوص اكثر مما جرى فيه النص بمراتب شتى مما لم يذكروه في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعافا
مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يبعد لو كان يلزمهم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص
في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول التي القوا الينا لقولهم علينا ان نلقي الاصول اليكم وعليكم ان تفرعوا وهذا اقوى الادلة على جواز
العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب العمل في الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا يبلغ دلالة العام والقاعدة على جزئياتها الا ظنية فنقول ان
الوجه للاصل والاصلين من اصحابنا لانه كان عاملا بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم
العسر والحرج وعدم التكليف الا بالطاقة واصالة الاكثر والاصر بقبح الظلم والعدوان ولا اضرار ونحو ذلك ويبنوا عليها في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات
وكثيرا من العمومات الواردة في الكتاب ولا يظهر خلاف تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت بادام بصلها الى التخصيص فلعل الرواة كانوا
يعلمون مرادهم من تلك العمومات والاستدلال الا بعد التخصيص كما اشرنا ان الخاص من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب علينا
بينا واحتمال وجود مخصص آخر غيرها مما لم يصل الينا لا يمنع الظن بالعدم كما لا يمنع اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن
خاص او معارض في سائر الاصول ولا عرض الشيء انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ما اطلع عليه وقرره وكلام الذي
لا يبنى عليها اختلاف نعلم انا نرى نرجع بالمعارض في جملة الاخبار ما لا يعتريه ريب ولا يعتريه شك فكيف نقايس زمان اصحاب الائمة ونرى ان هذه
ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقهاء والفقهاء يا ما يقضي منه العجب وما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل سائر الكتاب لا يدل على ان الفحص عن المخصص
المعارض لا ملجئ اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعلم ان ذلك بامره اذا استشكل عليهم الامر في العام يرجع الى الامام والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى في المفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي
منه يراد معنون القطع او الظن بانه هل هو صادق او كاذب والتحقيق والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا في
انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد بما يظهر من الاية نفيه
لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق
بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية التقييد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بخبر العدل
فان قيل ان المجاز مرجوح بالاتفاق ويحكم العقل بلزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات اتفاقا وهنا لا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح المرجوح
المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجاز يرجع عن القول بكون الالفاظ العموم حقيقة قلت حصول الاجمال
تساوي الاحتمال لارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم لان المجاز المشهور عند من تساوى عنده احتماله مع الحقيقة
والتبادر الحاصل كالمجاز المشهور للمعنى الحقيقي لانه بعد قطع النظر عن الشهرة فكل المسلم من التبادر هو حاصل بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص
هنا فرق آخر هو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي بخلاف المجاز المشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية يرجح بالنسبة الى الدلالة
انما ذكرناها من الادلة على المختار تقيدها ولا تعارض انه يصدق على كل واحد من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل به مع ظهور المراد

من الاد

من الاخبار خبر العدلين من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه الفحص عن احتمال الكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل آخر نظرا الى ما كان التثبت
من جهة نفس المسألة الثالثة آية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص وظهر الجواب عنه ايضا مما
ثم ان مناط القول المختار انما يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا نكتفي بهذا الظن بل نوجب
الظن انما بدليل نقول ان اصالة الحقيقة ان افادت الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه امر غير منفك فلا مفر لنا بل انما
بان نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد من تحصيل الظن الحاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجابر المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا ينبغي الكلام
في مراتب الخصوص بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير جائز الا في ما امكن تحصيله ونرى
اللغة كرارا في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يتوقع في كتب الاخبار لكل مطلب كل ما يظن وجود ما بعد عليه في المسألة
من سائر الابواب كما في كتاب الامر بالمعروف مثلا ان يلاحظ ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة لم يدخليه في احكام الطهارة وفصل الثياب ويلاحظ كتاب الصيد
لم يدخليه في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا فقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة التاليف للكتب المبوبة مثل الكافي
والاستبصار وامثال ذلك اعانه كتاب الوافي للفاضل الكاشي وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجرهم ولا يكفي الفحص عن المخصص
ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار خصوصها وعمومها
سيما كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك وامثالها فان جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسألة وكتب
الفقهية مع انه مما يوجب العسر والحرج والتكليد
قانون اذا تعقب المخصص عموما متعددة بعدما كانت فيما يتعلق بالمخصص
متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في عوده الى الاخيرة بخصوصه جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء
عليه فمذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفرع العضدي كل واحد وابو حنيفة
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى التوقف لا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان
موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت عنها كقول ابي
حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وهذا ابو حنيفة لظهور عدم تناولها وهكذا ذكره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس ذلك محض الموافقة
وتخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك لان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهره بل تجوز لتحقق التمام
الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين بقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها
وعلم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة يحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة
عندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشئ من الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية
وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم الحال عند ابي حنيفة وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة
ايضا كان المجاز عند الحنفية حقيقة عند السيد ومحتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل التفتازاني انه في حاشيته على شرح الاشكال جعل موافقة القولين
الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال بحيث انه لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه ولم يتصور في الكلام صالح
اخرى يعارضها ويرجح احتمال المعارض لا يكون في الترجيح بينهما ولو كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا
وتعقبوا في المسألة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة الا ما ذكره

بل كلامهم على ما ذكرنا اوفق وادق ومرادهم بعد تسلّم التخصيص في الجملة من حيث ثبوت التخصيص بعدمه لان حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمها مع ان مقتضى
تلك الادلة ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع
الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لا يبقى على حاله في جملة
منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العموم بالمراد المخصصة
ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غير
المخصص مثل الشك في ان العام هل خص بالاجتهاد او لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص ليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له
صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص مدلولا للفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد بين المدلولين
لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح فلا يحتاج الى مزيد لا طنابا وبالتأمل فيه اختار موضع
مقايسة ما نحن فيه بمبحث العام المخصص مقايسة بحال العام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه
انه اريد من الهيئة المعنى الذي لا يضر بتخصيص الكل او اريد منه المعنى الذي لا يضر بعموم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده اللفظ الحقيقي
للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او لاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه فلم يبق العموم على حقيقتها الا صابرة
حتى يعرض عن حال المعارض مثلا كما حققه داسا بالحالة للعدم بعضا قول حاسن اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان
الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون امر الكلي متناهية
وظاهر هذا القول بل صريحه انه يعتبر الهيئة التركيبية حقيقة جديدة وهو ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج
من الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يبقى في تلك الحال بحقيقة العام واحدا او عمومات متعددة بتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة
المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه لا بد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها توضيحا للمرام واصلح وهي ان الواضع
لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور المعنى جزئيا ووضع بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد
وضياء الدين وابي الفضل او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعرفي
تصور المعنى والموضوع له ايضا خاص وهو ظاهر وان تصور معنى عاما كليا له جزئيات اما نسبة او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعرفي والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان
والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية
في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع
فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانها مثل من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا فهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث
مثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها من قبيل نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين الشخصي
وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول

٥١ وضع المشتقات

ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما
هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحدة من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب
وقاتل لمن قام به القتل وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما كليا هو كل واحد من الذوات القائمة بها المبادي
ووضع بازاء كل واحد منها ما بني من تلك المبادي على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة
الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدؤه وما بني منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند
وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بني على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا
ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني هو العام المنطقي فيقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا
لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناه من قام به الضرب والقتل والعلم الذي انما نقول
يدل عليه الهيئة هو نفس ذلك الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ من حيث
الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن
قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ علاوة
السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بناء القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل
وضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيهما تصور
المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الآن الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية
وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا
متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ
فانما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي ولا يتشخص كل اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك
وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام
به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان والحكمة وضع
اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان
على هذه الهيئة من الالفاظ الخ انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به مبدأ من تلك الالفاظ على تلك
المعاني فهنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء الكلي المعاني وهو ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع جزئياته الاضافية ولم يعلم
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات حينئذ وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد
الكلي جمع شتات الجزئيات لكن يمكن ان يوضع بجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل تي وتهي وذه وذي ليكون اللفظ والمعنى
كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور
المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد تمهيد القواعد المقدمة نحوّل على ان
وضع ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراج والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع

ويفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون معنى كلا من معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا تيما اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب فيهم فلفظ فارس مشترك بينه وبينهم بين الراكبين جيران وجب صلاحيته لا بخصيص نعم اذكرنا بل يختلف باختلاف الاوضاع والموارد فعدم الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كاعتد اصدقائي وخلعهم الا زيدا ولا اهلا لم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه فان الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النحو الذي ذكره بخروج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة فلا اختلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح الرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية الا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة الذي هو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا بعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى الجميع يقتضي عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية للاخيرة مما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له ما وضع العلم وان فرضت المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيدا بن عمرو وفرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل او مسمى بزيد في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان الظاهر انه هو ارادة صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحيته لمطلق الارادة معينين مناسبين احدهما للاخر بحيث لا يجوز استعماله في الفرد الاخر الجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالاولى بالمحتج ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط مثلا ما هو المذكور في المثال العقوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته بمعنى المخصص لكل واحد من العمومات ما هو الظاهر كما انهم والعجب انه فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك فقال وقد اتضح بما بيناه بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتعدد وضع المفردات قطعا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وضعا القائل بالاشتراك يقول بان استثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بحيث انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل معه انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان تعقب الدرب التعقيب والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشايعين الاحتمالين ولم يحبر امره الى الاتحاد في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انه وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي ولا سيما ايضا وان كان مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون الجزء امرا كليا لا يخفى والحاصل ان المتبادر من الكلام هو عموم الوضع ثم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور مفهوم مع الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يشترط في الوضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله معه فيه وبنا ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسألة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى

والثالث ان

والثالث ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل محلا للاخراج على البدل لا كون المجموع محلا له لا بمعنى ما يقتضيه العضدي بقول الشافعي من ارادة كل واحد الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما على الاجتماع واحد من غير تعيين وتخيير المخاطب اختيارا ياتي فرد يريد اذا قيل له جئ بواحد لا يخرج عن المرء فلا يصح جواب الكلام والحاصل ان هذا المثال الابارادة واحد من واحد من الغلمان وبخامس ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منها في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول انه المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكن اخراج واحد من المجموع الثالث ان يجعل قول القائل الا الكلب كاضرب وكامر مثلا الا بابل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل بجامع انه خروج من الاصل الا ليستثنا اليه الا بدليل ولا يجعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم والعن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم فارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكنه يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فلا بد من مرجح بين مجازات ثلث اذا عرفت هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون كل واحد من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فان قلنا لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى لا حقيقة ولا مجازا فلا اللفظ في معنييه الحقيقي او المجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الجمع بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متنوع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات او مجموع ذلك وهو مجاز لا مما البته لا بد ليل فلما كان القرب مرجحا للاخيرة يجعلها اليه من جهة انه فرد من الافراد للاستثناء لا من جهة لزوم خصوصية الاخيرة ولا علم بالرجوع من غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا ولو حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع في ارادة كل واحد منها على البدل والامر دائر بين ما يعبر اليه بالصيغة فلا يعاد وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور على الاخراج من المتعدد الواحد [illegible] والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد الاول بالواحد وعن متعدده واحد من المتعددات مثل الاخيرة وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي فرد من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاولت بالواحد بمجاز كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الافراد المتناولة فيكون في الباطلة مجازا ان صح فكما انه من قولنا جاء رجل لا يدل الا على واحد فان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال لا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل الكلي وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء انما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجة مثل القرب والاتصال فلما كان مرجعه الى الاولى فقط ايضا جاز بعنوان الحقيقة لانه ليس فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره صاحب المعالم فلا يدل عليه دليل يعم كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة دعوى لا دليل عليها وذلك المعنى الكلي اولا الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرتم من اعتبار الوحدة لا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل بل

عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في بحث المشترك فالاطلاق قائم فلا يحتاج الى الدليل لما ذكرنا
معنى وقبول مطلق لا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فان قلت لا بد للتوقيف والتوقيف مع انا ندعي الشياع مسلم وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا
وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر بما ذكرنا يظهر بما سيأتي نقل ادلتهم احتج المرتضى بوجوه ضعيفة اقواها
وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا
فانه اذا قيل ان جاء رجل لا تمس عندي فيحسن ان يقول الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج
عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا
والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز
وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد
فيرجع على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من
المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف يقتضي المناسبة ما ومغايرة ما ولا يوجب اعطاء كل ما هو تحت شيء حكم ذلك
الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قلنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ما ذكر حينئذ كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا
الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء
ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق مع ان منع كونه مقيسا به مقيس بان المعتبر من باب الشرط لا الاستثناء وهذا يجري في الشرط وشرطيته والجواب ان الشرط كلاهما عنون عما وبيانا كونه ليس
شرطا ان المعلوم من الشرط هو التعليق لا ترك وبيان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بل دونه كثيرا ما يذكر في المحاورات المقطوع بفعلها او انما
يذكره المتكلم من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا امر من مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود والجملة الزام منه
غالبا لابقاء الكلام من النقوض والمعنى فاذا قال لا فعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدق الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم
في الاتفاق شأنه في الوقوع لعدم اعتماده على نفسه ويؤيد هذا انه يستعمل في الماضي مثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله مع انه لا يتصور للماضي مضادة
وارادة القائل الحج والزيارة في المعنى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقصود الا انه انما هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة وما
من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان من مشية الله وتوفيقه واما ثانيا فكونه ليس باستثناء فهو عدم استثنائه على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء
بان يقال معناه الا ان لم يشأ الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الابقاء من النقوض والمعنى لا التعليق ثم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الصحيح
ولا يريد به التعليق كما في الصورة المذكورة وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة الدالة بحصول المسببات مثل ان يسأل عن جامع انه مرة هل انعقد منك
ولدك الرحم فيقول انشاء الله انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المشية في صورة استعمال تلك الكلمة لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع للدعي في عود
هذه الكلمة الى الجميع اذ ذاك مسألة لغوية واتفقنا الاجماع على ان مراد من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام لا الانعقاد
الثالث ان المراد للاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل ولا دعاء لهذا الامر
ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض الافراد اولى من الاخر تناولت
الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز او الشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية ان حصل

التخصيص بالاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة وسيما اذا كانت موافقا للاصل انهم والتعميم
والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة لان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل نكرة المثبتة والجمع المنكر ما يرجع الى
في بعض المقامات لا ينافي ذلك صون الكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة في ذا حصل الفائدة بالافراد السابقة او اقل ما يتبادر منها فلا يحرز غير
الى الحمل على الجميع ويندفع على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف الى القرينة نظرا الى غلبة الوقوع ودعوى ما فيه من منع الغلبة
وامنع المأخذ فقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما يحصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح
المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني الاشتراك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم
نقف على قائل به والسر فيه ملاحظة الغلبة في جانب المجاز دون ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل فيما نحن فيه وهجر الحقيقة وهو منتف
فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الباصرة لا يوجب ضعفها في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في معنيين
الاولين لم يحصل من جهة مناسبته في المعنى الثالث لهما وعلاقة لا كما هو ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما
عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة وما مر من قبل بانه ان كان المراد بمخالفته الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في اللفظ العام فهو ممنوع سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفته لحكم الاول فاسد لانه لا مخالفة فيه للحكم الاول على قوله من الاقوال
في وجوه التقرير للاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في جملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لانه لا نص الواضع ورخصة الوضعية
على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع ولا حاجة الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صح
بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار منه الاستثنا
مستلزم لانكار بعضه فلا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء خلاف الاصل بهذه القاعدة او ان ارادة العموم بعدها ينافي الظهور مستتبعة
والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب فيه ان الحكم ما دام شاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم
حتى يتم الكلام ولو كان بمجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ويجيئه وينتهي ذلك الى الاخيرة
فلا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فلم يقع الفراغ لم يحصل للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء عماد الاحتمال الا ان كلما كان تعلقه بالاخيرة
متيقنا الزمه على كلا التقديرين نجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اولى على
تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريبه ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض وجب اخراج
الكلام عن ظاهره باحد التقديرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا في علمه
لا المخالفة النفس الامرية فدفع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشئ من توهم المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة لمثل هذه المخالفة مراعى
يحتج نعلم هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب
خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من
الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد فانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص ولما لو ورد استثناء
بعد المتعددات ولم يعلم متعلقه لم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه باي الكل وتوقف في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعمل

للعام بنفي اللغوية عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات الا انه يدفعه ان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل وبدفع الهذلية يحصل بالارجاع الى الواحد
ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل يتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فلا تمسك بدفع الهذلية ليعلم منه تعيين اصل التعلق بالكل لا
فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذلية بل لغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فهو هنا مقامات
اعترض المستدل ومحصل ما اعترض والعلاقة التي ذكرها المعترض اخيرا اعتبارا لعلمه بجواز الاستثناء المنفصل عن المتعلق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من
الواضع في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه ملاحظة ما انفصل ابطال الوضع بحكاية ما في ذلك فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء
لكنه لحصوله لايجاد انفصال الجمل المحال فلا بدّ من كون رفع اللغو عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات فتعين الاكتفاء منه
بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء مناسبا للعدول عن القاعدة
فهو انه لا يصح الانكار بعد الاقرار ولما كان ظاهر جملة الاستثناء بعد سماع الانكار بعد الاقرار فلا ضار مخالفا للاصل فعدل عنه في جملة الواحد لدفع الهذلية
الى آخر ما ذكر في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم القوم ليس من اصل كون اللفظ حقيقة في ان هذه القاعدة مخصصة
بالحقيقة وان انتفى هذا التمادي فيهما فيحصل الاقرار والاعتراف بلفظ المجاز كما في حمله الاعتراف وهما فيه مخالفة للقاعدة سواء دل على الحمل
يا مالة الحقيقة او غيره كان المخالفة بحمل الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما
في العام الذي له لفظ حقيقي واما ما في مخالفته لما استحسنا هو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء والانكار وهو خارج عن المتنازع فيه لا يخفى
لا استصحاب ظهور الارادة ايضا لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا النقد بفرض كان لا يمنع ظهور الارادة وانتفى بها اذا احتمال ذكر المنافي يخرج
عن الظهور في معناها الحقيقي بناء بذلك على اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب في انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد البناء
اي لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يصح الانكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع
ان التجوز خلاف الاصل الحقيقة في المقرر لا الاولى لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر
لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في صدر المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب ينافي ما
هنا لان التركيب بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معنى التركيب لمجيء جملة متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي
لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعنى في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مرتبطا بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة
معناها فلا يقول ان مجرد صدق اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به ما لم يحصل قطعا
واذا جاء المنافي فيتم الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس قصد وتجدد بارادة المعنى المجازي ولا فائدة فيه اصلا واما قوله تمام يقع النزاع
الى آخره ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد
عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا
وقد عرفت معنى ارادة الاستعمال منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر عن اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البراءة
انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على ان ما هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل من ان التعيين احدا
وان هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة هذا دليل لما اخترناه في المسألة بلا حضور ولا فائدة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع
في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا يثبت بذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع
والخروج من مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق للناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة
الا ان يعتمد المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فلا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم من نكات ما حكم والجواب
دعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها والكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل واحد منها استثناء لزم خلاف
الاصل والا فيكون العامل فيما بعد المستثنى اكثر من واحد فلا يجوز تعدد العوامل على معمول واحد فانه امر اعتمد نص سيبويه عليه ولا تجمع المؤثرات المستقلة
على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو الا او الاستثناء لا هو مذهب جماعة من النحاة
معنى الاستثناء به والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها ما نشر من استثنى كحرف النداء مع ادعو علما لكن تعمّا منتاع اجتماع العاملين
واحد لا تجوز نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله لان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل
من تجويزه نحو نهتم نبد مذهب عمرو والظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونقل الكسائي على الجواز وكل تجويز الفراء
لتشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا ومما يؤيد الجواز تمثل هذا اهل او ما مر لعدم جواز خلافهما عن الضمير ولا يتصف احدهما بتعيين
فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقال هما كالكلمة الواحدة فهو من مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبر بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع
المستقلين ففيه ما لا يخفى ان العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا يستبعد جواز اجتماع المعرفات اول مبرد علية ايضا
الى ما ذكر البعض بصورة التجوز نقلوا استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المشترك ولم ينقل عنه القول بمطلق الاستعمال
فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المتجوز عنه هو استعمال اللفظ
لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن العمومات المتعددة على التاويل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد لان الاضمار خلاف الاصل وانما يجب التجوز
عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز ومن خرط القتاد فلا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ
من المعلوم ليس جزء من الاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو
ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في اخراج المطلق الشامل للاخراج من الجميع
عن عمومها ان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي المهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن
واحد وهذا ليس من باب اطلاق المفرد على شفعة الانسان اذ الشفعة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها ايضا من سقاة الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من
يصح استعماله في كل شفعة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك
وبين الاخراج عن الجميع ليتم ما ذكره وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم لما هذا الاستدلال ايضا
في المسألة اصلا فانا لا نقول انه اذا رجع عن الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
الاتفاق فاذا قال القائل ضربت غلماني ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره ودفعا للا
وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فيه وسلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى الجميع
لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قال
عشرة الا ثلثة الا واحدة فالكلام بعد الاستثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية

ثم انا بجعناه الى العشرة فاما يخرج من العشرة ليصنا واحدا ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول مبنيا للاستثناء الثاني لغا وجه
بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور معنى مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات وان
الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص
التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء العموم على ما هو لا يستقيم لمخالفة الضمير للمرجع اليه
فلابد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى العام اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج
الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم للاضمار لان المراد من قوله وبعولتهن بعولة بعضهن
والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز
وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من حذف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع
وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه الجزئي لا غير فلا اولى التمسك بترجيح
التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فتعدد المجاز وقد يجاب
عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من اللفظ المرجع ولو كان معنى مجازيا
ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فضعف المجاز فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط
فبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين الاولى ان معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة ام المراد منه
غير ما ذكرنا لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الموضوع بالوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي
وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب
يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب
فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازيته في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع الضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال
فلابد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد وان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ
مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورده على مقتضاه ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان
اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فمقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بالدلالة الظاهرة فاذا
دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية
الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجاز في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بفعل ارادة بعض افراد الموضوع له من
العلامتين فالحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف
مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال
اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام الملحق ان كان ظاهرا في معناه الحقيقي حتى يأتي

بارادة ما يخص كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام
حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص بعد سفر البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
او لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو
مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل فان ذلك الذي يقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فان لم يحصل الظن بالتخصيص نحكم باصل الحقيقة
وبالجملة الذي يعتبر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص لا يجب ان الاصل الحقيقة الظن بعدم التخصيص بل عدم الظن به كما هذا مع انا لو فرضنا التفحص من
الخارج وثبت تخصيصها له من دليل آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في
كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين ان يتوقف العام من العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه من العمل حتى يحصل الظن بعدم
كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا عرفت هذا فنقول لنا في توضيح جميع المقامات المذكورة
فيما نحن فيه انه اذا ابتدا في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد
غير غير المدخولات وغير البائنات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم ما هو من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته
في الباقي ايضا فنحن المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء ومطلقة فاذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع
او الاهل كما هو الرجعيات او المراد اصل العموم بحاله وان كان المراد بها تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوته للبائن كاف
ولا يجب ثبوته لعدم فظهور احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير
للمرجع ايضا قائم ويمكن ان يكون مخصصا لما سبقه ظاهرا بناء على حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظن اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى
من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل قانون لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال في تلك
الحادثة في العموم والخصوص ان كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما بالذات وباعتبار الوضع كقوله
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قوله لا الا كل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف
تقييد الجواب بمعنى لا الا كل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول عليه
في نهار رمضان الكفارة وما احضر من السؤال مع دلالته على الحكم الثابت على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لتعرف
الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور
في الاناث بطريق اولى ومن نفيها في الاناث نفيها في الذكور ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
والحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل
السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما رواه
ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان
السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع عنه مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين
على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك ويظهر ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخبار احتجوا بانه لو كان عاما في
وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافي الشرع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان

يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والثاني باطل والمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص
عليه المقطوع به وما نزل لاجل تخصيصه بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها
معرفة ان زيد ورد الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والتحصيص والقصص ونحوها من الفوائد
بيانه من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط ولو لم يكن السبب مخصصا لم يحصل الحنث بكل تغد
وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على
جوازه في مفهوم الموافقة فالاكثر على الجواز والاكثرون انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام
لكون دلالته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد يجاب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما
وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص عن دلالة العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العموم كما اقول وتحقيق الحال يحتاج الى الجواب
مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان التعادل انما يتحقق بعد تساويهما من جميع الوجوه بحيث
التخيير او التساقط او الرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل
ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن
معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما
امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى ونظير هذا اذا تعارض الدليلان
من الادلة مثل خبرين جامعين لشرايط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض الاخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك كالمتناقضين
مثل التناقض في ضمنه تخصيصا اما اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات متمسكا
بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكلام المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف
مع عدم الرجوع الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فللمناص من
هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير منيع وتنقيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان نقدم في مقام لزوم الجمع
مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين
الى الاخر وارجاعهما الى الثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمجاز انما هو مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فلا يمكن ارجاع
العام من حقيقة العموم ولا اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات
فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على مقتضى
مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح فيها وعملها اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة و
المعينة لذلك المعنى المجازي كالعام ان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى الا ان
يكون في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك فكل من ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كل وصح ارجاعهما الى ثالث

القرينة المجوزة في كليهما بحيث يحصل من المجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته
واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد توضيح العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص
سيما وفيه اشارة من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا فلا بد من معرفتهما ومثال الثالث اجماع ما يفيد متنافي الخاصين وذلك بحيث يحصل بينهما
المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد
في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكون الخاص هنا في الاخبار من ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج
اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاخيار قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين
بقرينة مفهمة لذلك المعنى واما الذي يوجد فيه القرينة من الاخبار الواردة فاوضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة
فانه يصلي جالسا على المشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم ويجعل التفصيل بعد اية مجمعة في المختص لكليهما وهي
لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى جواز ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي
في ذلك بعينه فيحمل الامر على الاذن والنهي على مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما اذا لم يكن قرينة على ذلك الحمل
او معا لينهما فلا يكون ذلك مجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز
المعنى الذي اقيم القرينة فهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها مع مجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك
ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا انما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين فلا بد من التخيير بعد الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل
هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما غلبة تخصيص العموم وشيوعه مع
التساوي فيحمل العام على الخاص لا بمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما
مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فيما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا
فهو خروج من طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن فحينئذ لا اصل له هو ملاحظة المقام وما فيه من القرائن ولا دافع للالتفات الى المرجحات
الخارجية فيعتبر ذلك في رجوع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او الغائهما معا مع التساوي والامكان والتخيير بينهما ايضا فنقول مع كون
الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يخلو اما ان كان العام اقوى من جهة لا
لان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه ارجح افراد المجاز كما ذكره في تعارض
الاحوال من ان الغفلة عنه لا توجب فوات المراد راسا بخلاف ساير المجازات لا لاجل انه عمل في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين
لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فلا عمدة ههنا الا المرجح ثم وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته للجادة واهل اللسان
من مراعاة شرايط المجاز كما يجوز في الطرف الاخر فمرجع مال الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد
اللفظ وتتمة المقام هذا انه يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد ولما لم يكن في الحقيقة
ترجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان
التخصيص ايضا عمل بالدليلين مشكل بل هو في الحقيقة احدهما واهمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان
مع العمل بالخاص يلغو ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يتجه ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما

اليه بعض الاعلام فلا مسامحة من ملاحظة المرجحات الكلامية في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما والتمسك باطلاق الاخبار الواردة في
الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اواخر الكتاب ان شاء الله وقد ذكرنا للمقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التعارض الحاصل بين الدليلين مسبب لان يكون
العمل باحدهما ان كالظاهر الآخر وحقيقته او كالظاهر جماعا معا مع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس التعارض او الخارج
فبذلك يندرج في الدلالة المجازية للمعارضة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظاهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويلهما لكن بمعنى احتمال
بين عليه المخالفة لو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فعلى الاول اراد القوم من قولهم الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح انه لابد من كلام الشارع ولو يحمل
صحيح يناسب ولو كان تاويلا بعيدا او يجعله حكما تعبديا دفعا للتوهم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب بعض منه عامي الى ان كما ذكره في اول كتابه
فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان اللفظ الاولى في كلامهم بمعنى الوجوب كما في قوله نعم واولى الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب
التخالف على احتمال يحتمله وجب طرحه كما يكون ذلك مستلزما عبثا وبلاغة في جميع الموارد حتى في غير مجازي لم يظهر له قرينة في نفس التعارض
بل بمحض احتمال العقل لرفع التناقض فلا دليل على جوازه ذلك فضلا من وجوبه وحمله مستلزما عبثا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع بالمرة
بالحديثين معا بالحصر في الجملة فلابد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع مجازي طريقه متفاهم اهل اللسان
وغيره ويكون بغيره ولذا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس التعارض او غيرهما على مجازية
احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح على الراجح فان حمل الظاهر على المجاز في الحقيقة ترجيح على
الدليل بدليل آخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلابد من ملاحظة الترجيحات في مقام الاجماع ايضا كما تراهم
ذلك في القانون الآتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بالجمع الاقوى الى الاضعف
ظاهر كلام ابن جمهور فيجمع ما ادعاه من الاجماع فظاهره ادعندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول مع دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح
من الروايات صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع
غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا
في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بجوازه ان خص بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص بدليل منفصل قطعيا كان
او ظنيا وخامسها التوقف ونقل نسبته الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة
ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهو ليس من التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتج عليه
بانهما دليلان تعارضا فالعمل بهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا بالعمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ونفي بالمرة وبعد ما حققنا
لك سابقا يظهر ما فيه لان العام لا يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح مع ذلك فيقول انه قد عمل به فكل الخاص ان ابدينه
بجانب ايضا فيجب لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فحقيقة كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين
بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى بالمرة ح فلابد من بيان وجه التخصيص باختياره
فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمرام
الامر كلها حجة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما حجة المانع فسيجيء ترجيح المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل واما الملازمة فلانه تخصيص في الزمان فهو من افراد التخصيص

في التخصيص

في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهي موجودة في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي
الصدور ولكنه ظني الدلالة والخبر خاص ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير
بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان نصا وانما ايضا بالنسبة الى ملاحظة احتمال مجازا مع غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان
ايضا نعم هو بعض بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى العام وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب
هو انهما دليلان ظنيان تعارضا وتساويا لا اجل ان التخصيص ابعد انواع المجاز في الفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التالي فلان المنافي للاسناد
هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو
قطعي الصدور هو لفظ العام الا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب
ظاهر وبارادة غيره يتجه تنبيه يجب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب اليه والخطابات الشفاهية ومن
مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن يخرجها من الظهور تدل حينئذ عليه اما لظهوره في مواضع كثيرة وبعيده في غير ما ظهر ايضا فيحتمل لم يبق
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ
كانت مقتضية بما من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقترنة بها ولم يكن وقت الحاجة
ذلك علينا ولذا كنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضر اي شيء كان فلا يبعد الاكتفاء بما
ظن انه مراد فان العلم وبما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بعد ورود الخبر الواحد لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبه فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر
مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع ما
المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل
بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاده على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة بما يعارضه سيما والقائلون
التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان نفي كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر كذلك و
العام المخصص بل نسند بان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب ولا اقل
من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء
والعمل والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرنا واضعاف ما ذكرنا لم يتمكن من التضعيف لظاهر الكتاب لا يبقى لنا مجرد
حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا سيما ان الخبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت
بان الخبر المخالف لكتاب الله لم يصدر واضرب على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة
متعارضة عملها او بيان مما من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فحمل على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر
هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد
مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب بغيره من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة ومع ان جملة ادلة حجية خبر الواحد
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر عنه وبما ذكرنا
ظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيصه انه لو خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز

الكتاب بخبر الواحد لانه لا يستلزم ثبوته انتفاءه فهو كالعمل بالاطلاق لما عرفت من ضعف الاستدلال ببعض الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر
الواحد مخصوص بنحو هذه الاخبار المخالفة للخاصة فانها اما مجردة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة واما الجواب عن الثاني
فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا في جميع افراده او ما يشملها عن السوق
الثاني فبابداء الفرق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب ما شيع واتبع من النسخ لكثرة وقوعه وندرته وغلبة التخصيص وتقدير
بتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان
حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت بعلم احتياجه في الثبوت الى
علة اخرى وهو مع انه لا محصل له في احكام الله تعالى اذ لا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد فهو ممنوع
وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت مرة وديانة لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان الخاص الخبر الواحد اذا ورد مع عام الكتاب
فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ابعد وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع علم اقل البشر
بالنسبة الى الاخر لا يوجب تعينه من اللفظ وحمله عليه ثم خصوص شيوع التخصيص وانحصاره يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يفرق
في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص بان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن في الواقع مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض
او لا نظر في ذلك الى انه لا ينفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه بقاء لحله وقبح ان ذلك الحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ومصلحة
في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا
ولكن ما عرفناه من الفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه
وفي ذلك ان العام عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص متصل وذلك لان العام عند الفرقة
يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بعدما الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية
انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا
اثبات المرجح قانون اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص وتقدم العام او يجهل تاريخهما
وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين
من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه فكلمة الادلة المذكورة في هذا
المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فمن توهم يجعلون في طي هذه الادلة المذكورة بيانا للعام ويستفرعون الكلام فيه على جواز تأخير
البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد المباينة والمتبينية وحروبة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات
تخصيص الاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي تقدمه على الاخر وما يقال في ذلك في الصورة الاولى من تقديم العام على الخاص اتفاقا او
الاقوى او نحو ذلك لا يجري في المقام اذ لو ابتدئ بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانه ظاهر لا يصح
وان ابتدئ بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في انفسهما كما هو المفروض او من حيث محض العموم والخصوص فلا بد من المرجحات الخارجية
من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتباينين
لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين

ونحن

وقد غفل بعض المعاصرين هنا وتم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مطلق التخصيص بحقيقة
بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وتداخلهما غيرهما لما فصل بينهما في كثير من كتب الاصولية فمن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا
في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع انه لم يعلم ما رجح به فيه مع انه لا يخفى انه ذكر ذلك ان الحاجب
ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا التخصيص بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ويلزم منه ان يكون البيان منه
وبان بيانه يختص بالمتشابه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وينتفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعونة المرجح الخارجي
واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق الجمع في بناء العام على الخاص بمعنى مطلق الجمع من الكتاب
لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين يجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد
ان المتوفى عنها زوجها تتربص ابعد الاجلين من الاربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع حملها وان الحامل تتربص حتى تضع الحمل اذا كانت
متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا تتربص بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر
البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال بسبب لزم اللفظ المطلقا فلا تعارض بما الغامة
انهم في الثالث واما على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب ان لزم اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام
فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب وغيره انه لا يصير حجة على احد واما المحصول منازل العلامة فيه وغيره فقد مثلوا لتخصيص الكتاب
بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر ان آية اولات الاحمال المطلقة فهي اخص من آية ذوات
القروء صح منها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه ويجيء الاشارة اليه والى ان لا دلالة فيها على المطلوب وبالجملة لا مسرح
لجعل موضوع هذا القانون العقد المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة فنقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما
فيتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارن نزاع من الحقيقة والحق فيه بناء العام
على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنين والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا لانه يرجع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لما تقدم
مرادا من فهم العرف والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد تعارض في تقديم
ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد
لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية او تقديم التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي
وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص مخصوصة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح
للمتأمل تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتأخر الخاص فان صدور الكلام المشتمل على العام
فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا لانه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل
المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص فرع كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا ظهر اشكال آخر وهو ان بعضهم
ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية لانها لا تلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاصل المطوع بان لزوم النسخ انما هو

اذا علمت هذا البيان والتمهيد كان من الظهور بعد حضور وقت العمل الا بعد ورود الخاص بعد زمان الامام من حيث هو من زمان العمل بالعام فان الائمة حاكون عن
النبي صلى الله عليه وسلم لا مؤسسون للشريعة فلا بد من ان يفهم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ صادر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل مجهول
معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق
الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم بابوامر الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبتلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان
ايضا فالحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم من النبي صلى الله عليه وسلم وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله في كتابه وما رامه النبي من سنته فحالهم
مع الائمة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا المدقق الفاضل البروجردي في حاشيته ... على المعالم فتأمل ... ان احد الرواة
سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص عن زمان حضور وقت العمل به من غير مانع ومن دون علة ظاهرة فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام
الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او مصلحة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور
من تاخير البيان عن ... بل غايته انه قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله
كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث ان يعلم تقدم الخاص فالاقوى كما قال الاكثر المحققون ان العام مبني على الخاص
مذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا ان التخصيص مما يترجح والراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين
فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به وتنسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا ... اختصاص
التخصيص ... في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص وقد صرحنا به على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت بعد انه
من التخصيص ارادة العام لا في انه ما فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم الغاء
القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة وبيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجع هذا الاستدلال
الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا فلا باس به ... الاستدلال الا به ... في حاشيته
انما هو على ... في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه غالبا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة
اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد مما يكون فيه الخاص غالبا من جهة عموم ما كان من قبيل ... اصل المسالة التي سنذكرها فان الخاص ... ايضا
عام وظاهر ... معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل
النزاع بل جعله صريحا في ذلك ... فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة سيما اغلبيته بل
هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه وهو
صالح لنفي العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عموم الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته
بالنسبة الى ما نحن فيه كما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الخارج في الخاص ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة
الى غير المخصص من باب المجاز فالمراد بالقطعية هنا افادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام
الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا او عمروا فكما يكون الثاني ناسخا فكذا هذا
ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان لفظا عاما واحتمال غير التخصيص من النسخ

وغيره ... يرجع لما مر ... ما اشتهر ان التخصيص بالثاني ان المخصص للعلم بانكشف تقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات الثاني واما وصف البيانية فهو متأخر
وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فوهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج اليه البيان كيف كان فالبيان موصوف
البيانية متأخر وما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما يجهل التاريخ فالحق فيه مذهب الاعلام
العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام الاربعة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او وروده بعد حضور
وقت العمل بالعام او كونه مخصصا له مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به والا فلا يجوز ... مع
العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ واطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة
تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ
فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص
مع انه يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا مشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ
بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في صورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فيبقى المخصص
التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل
تاخره فالتخصيص ... الجواب ان يقال ... العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان الشيوع
التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان
الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل بسبب التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب ما ابتنى على المرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ
التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فعن ايهم يتوقف في مجهول التاريخ لاحتمال كل من كونه مخصصا او منسوخا
يظهر جوابه مما مر ثم ان عمدة هذا الاشكال ... في اخبار ائمتنا ظاهره لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا لا الناسخ من حيث انه ناسخ بل
ما يتوهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيان ما في الكتاب وسنته نعم هو ... يقولون ان هذه الاية نسخت بعض الاية واما
ذلك فلو ثبت باختيارهم شيء فانما يثبت بها مال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فضعفها قليلة جدا واما الكتاب فعقد لهم السند ان
تاريخ نزول اياته مضبوطا لا اختلاف فيه وذلك في الجمع محل نظر

قانون المطلق على ما عرفه اكثر ... في المطلق والمقيد

الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق
على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيخرج منه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي فهذا التعريف يصدق على
النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا من ذلك في مبحث العام والخاص
وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم من ... جعل المطلق حصة من
الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهوم فما يظهر الكلام فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبائع نحو قوله
ان البيع مثلا في قوله تعالى واحل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل قوله خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء والماء القليل المفهوم

من قولنا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكل صم كاصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات
ولهم تعريفات أخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج من هذا الشياع والنسبة بينهما
عموم من وجه لصدقهما على الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى
الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد
نوع من صرف الى التعميم والتخصيص كما ستشير اليه فيجري جميع ما مر من احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي
واقسام معلومية التاريخ ومجهوليته وغير ذلك يجري هنا الا ان بين هذا المبحث ما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
بمعنى كون المحكوم به مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما واطعم يتيما هاشميا
على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا من اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء
الى المرفق بحمل الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والحكم بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والحمل
ممنوع الا كتفى سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم التنافي الموجب والامكان العمل
بهما معا الا اذا كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا
ولكن العتق متوقف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فتقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة
بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام
ثلاثة الاول ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والحمل انه
من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا لم تقدم المطلق فيكون ناسخا فهنا مسألتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا والدليل على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته
ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه والمتبادر الاكثر دورانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلابد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا فلما سيه هذا المرجح
فمكتفير بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة
افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل بناء على ان كان المامور به كليا
قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير فقد ذهب منهما
بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرحوا به وفيه انه ان اريد
بذلك التجوز بهذه الملاحظة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلم يضر وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان
ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب نعم لا يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند
المخاطب اذا اشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم
ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادته ذلك فيكون ح بيانا للمجمل نعم يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب
المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجاز نظرا الى هذا يفرق لهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم

الجمل

الجمل بانه ظاهر وما ليس له ظاهر فيعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في توجيه ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع
سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه انما يحصل العلم بشغل
الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا دليل لوجوب العمل به فيه ان الكلف به هو القدر المشترك من
كونه نفس المطلق او المقيد ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض
لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا حتى يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول نحن نعلمنا من الجانبين فتصادما
متى المشترك ان المكلف به هل هو المط او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي البراءة عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد
عن الاصل ولا نفارق بينهما فتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما من حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب
ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك وطبيعة المطلق والماهية ان مدلول المط ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وعما يصلح للتقييد
المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة او لا شك انه مدلوله فيصح قولنا رقبة مؤمنة مطلق ولا نم حصول المقيد بدون
المطلق مع انه لا يصح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وبينهما ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكروه ولكن مقتضاه هو
بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله وهو اعم
الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما
وان اراد انه مفهوم عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة يوجد في ضمن اي فرد
يكون ولا امتثال لها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه واين هذا من الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى
المقيد والظ ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد من افراد الماهية على البدل بل
بما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اكثر ما ظهر في الاخبار نعم في الاوامر يحصل احتمالا فلا يكون التعيين تحتهما
وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معروفا للمخاطب التعيين مقصودا فيه
من الشايع سواء قارنه ذكر المعين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء واما كان كاعتق او نحوها
لم يمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعنى الواقعي مجاز جزما نعم يمكن يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى وفي محل النزاع
البحث ليس من هذا القبيل فكلامنا في استعماله مطلقا وارادة مطلق الفرد المعين الواقعي منه ولم نقترنه بقرينة فهو حقيقة في بادي الامر ويحصل العلم
بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات
الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مصدوق ابا لعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة ومثل ائتني برجل اذا اراد فردا منها اي فرد يكون
الوجه الثاني ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الثاني والمتبادر هو
في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء رجل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا لا تقييدا
المطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط الامر عليه فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه انه لا يجدي اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة
مؤمنة هو المقيد المط والمؤمنة قيد المقيد وقوله ولا نم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك اعلالا كذا فيما هو عين الحق الذي لا يمكن
المقيد هنا انما هو المفهوم الكلي المقيد المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة فلفظ رقبة وان كان دالا على المعنى

القدر المشترك بين الطراد في الجملة لكنه يقال له المطلق إذا استعمل وحده ويقال له المقيد إذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق بل إنما يلزم منه وجودهما وجدا في المطلق من المقيد الكلي ثم إن هنا كلاما من المحقق التفتازاني في حواشي [illegible] ومباحث المفاهيم وهو أنه قال فقد يقال إن القائلين
بعدم حجية مفهوم الصفة مقيد والمطلق بمفهوم معاني نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجة
عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا إلا تناقض والجواب أن مفهوم الصفة إنما يكون في مقابله مطلقا كما في المثال المذكور [illegible] العلماء في العمل
الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل إلا إذا قامت قرينة على الإرادة ذلك أما الآمدي فقد احتج أصحابنا على
مفهوم الصفة بأنه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الأصول [illegible] القائلون بعدم حجية مفهوم الصفة بخصوص كلامهم بأنه إذا لم يكن في مقابله
مطلق لو اتفقهم في حجية ما إذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بأن الأمر حقيقة في الوجوب كيف قالوا
بأن الأمر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الإباحة انتهى [illegible] في بطلان الاعتراض [illegible] فهذا الجواب وإنما الاعتراض فإنه مفهوم قوله أعتق في الظهار رقبة
مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد إنما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فإن
المطلوب إن كان عتق فرد واحد فلا ريب أنه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وإن كان المطلوب الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وجوب
الامتثال بإيجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الإتيان به حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب
حمل المطلق على المقيد فإن أول قوله أعتق رقبة مؤمنة بأن المراد منه أن كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا عدم تحقق عتق رقبة مؤمنة فهو وإن كان
يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم أيضا إذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة إلى ما استفاد من المفهوم نعم يمكن جريان هذا
التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والإثبات والنفي مثل قولك أكرم بني تميم وأكرم بني تميم الطوال فإن نفي وجوب الإكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل
ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الأفرادي في المطلق ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص هنا وإنما خصوا الحمل بالعام والخاص
المتنافي الظاهر وأما الجواب ففيه أنه يوهم منه قبول المناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وأنه لا حاجة إلى التمسك بالإجماع ولا الإجماع لا يثبت حجية المفهوم
في الموضع الخاص إنما يثبت وجوب الحمل بالمقيد وأظن أن العلامة أيضا لم يدع الإجماع إلا على ذلك ولم يحضرني الآن كتابه لسلاحظ وأيضا التمسك بترجيح
التأسيس على التأكيد أيضا لا يناسب المقام إنما هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وإن قيل إنه فيما انحصر فائدة القيد في
المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه إذ التأسيس يحصل بحمله على إرادة الأفضلية أيضا ومما ذكرنا يظهر أن ما نحن فيه ليس من قبيل الأمر الواقع عقيب الحظر وقد
مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني أنه نوع من التخصيص فإن المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل إليه حصول الامتثال بأي فرد كان من أفراد
فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص أن الخاص مبين لا ناسخ إلا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذا المطلق والمقيد واحتج
من قال بكون المقيد ناسخا إذا تأخر عن المطلق والظاهر أنه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بأن الدلالة لا بد أن يكون مقارنا باللفظ فلو كان المقيد
بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو موضوع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء إلا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل
على امتناعه وأجيب أيضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد أن يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم
أيضا واعترض على الأول بأن تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق إلى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تبادل الرقبة للناقصة
حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والشايع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب فحكمه وجوب العمل بهما اتفاقا و
له الأكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وأورد عليه بأنه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فإن النكرة المنفية تفيد العموم

بدله بعضهم

ويدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل يجعله من العهد الذهني وأورد عليه بأن معناه لا تعتق
مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدلية ولا احتمال من غير قصد إلى الاستغراق فيكون الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل أن قوله
لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا الفرد المنفي من أين يحصل العلم بعدم إجزاء الإعتاق للمكاتب أصلا كما قالوا في حكم المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة في لا
ويمكن دفع الإيراد من المثال الأول بإرادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني أيضا بإرادة الماهية بشرط لا كما مر سابقا فلا حاجة إلى جعله من باب
العهد الذهني مع أنه أيضا في معنى النكرة ولا يندفع الإشكال مع أن التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه إلا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل
والله لا يحب كل مختال فخور ولأن اللام داخل على المنفي والنفي إنما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهذا ينفي بالمطلق من العام وأما ما ذكره المورد من أن معنى
[illegible] ففيه أنه إن أراد أن مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ولا احتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه مجملا نحو ما بين النكرة المنفية المقيد
للعموم وإن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج إلى تقدير وإضمار ومع ذلك فكيف يكون المنفيان
كما ذكره إذ البيان إنما يحصل باختيار المكلف ذلك الفرد وإن أراد جعله من باب جاء رجل من أقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر أنه ليس من موضوع المسألة في شيء
فيه أن هذا الصنف من المثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد أن يكون مراد من يمثل المثال بذلك غير هذا ثم يصح ما ذكره لو أمكن
النهي عن معناه إلى معنى إثباتي مثل أن يراد منه أبقوا على الرق مكاتبا ما وحينئذ يتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد إلى آخر ما ذكره لكنك
خبير بأنه خارج عن مقاصد أهل الفروع وأغلب موارد الاستعمال في الشرع والعرف إذ المقصود من أمثال ذلك الأمر بالعتق إثباتا ما وأما
إبقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير الكافر لا إبقاء الرق للمكاتب مع أن إرادة فرد ما بعد النهي بدون العموم ما يبعد فرضه فإنما إذ يصير المعنى
لا يكون غير ذلك المنفي من الأفراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما أعتق من عدا من العبيد وهو وإن كان يتم في مثل هذا المثال لكن
لو كان ما لا المكاتب وما لا غير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا إذ لا يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما إلا أن يخرج أيضا إلى المعنى
الإثباتي مثل أن يقال إذا أصبتم صيودا فأبقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم إن الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد
هنا لا يتم إلا بفرضهما عامين فما ذكره الفقهاء إنما تم على ذلك مبنيا على مثالهم المشهور ولا يخط الفرض الذي ذكرنا من إرادة الماهية بشرط لا فيكون
الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم إلا أن يعتمد على الإجماع في ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح أهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى
وإذا أريد الإجماع الفقهي فلا يجيء بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق
على المقيد ووجهه ظاهر مما مر وأما الثاني كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب أصحابنا فيه عدم الحمل ولا فرق بين الأقسام
المتصورة فيه من كونهما مثبتين أو منفيين أو مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه إن اقتضاه
القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الأصحاب لعدم المقتضي

قانون في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

المجمل ما كان دلالته غير واضحة بأن يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا وأما الفعل فبحيث
لم يقترن بما يدل على جهة الوقوع من الوجوب والندب وغيرهما كما إذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها وأما القول فهو إما مفرد أو مركب أما المفرد فإجماله
بسبب تعدده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في أصل الوضع كالقرء أو بسبب الإعلال كالمختار أو بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو أريد منه فرد معين مع
عدم تعيينه عند المخاطب بذلك أما في الإخبار مثل جاء رجل من أقصى المدينة وأما في الأوامر والأحكام مثل إن تذبحوا بقرة واعتق رقبة إذا أريد بها
وإلى هذا ينظر قولهم إن الخاص والمقيد مبينان لا ناسخان وقولهم فيما سيأتي أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر وعن أوهم ما له ظاهر هو الظاهر

على الظاهر في النظر الاول ومراده بكونه كاشفا بالحاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض ويعرف العام
بالنظر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق ما
كان مخفيا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام ولا ينافيه تيقن العام والمطلق بقرينة يدل على ارادة مرتبة خاصة من العام
خاص من المطلق ولكن لم يعين بيننا ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجمل ناسخ ولا يقال له انه مجمل ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور
في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان حمل الحق على كل واحد من الابعاض
مع ان المراد هو العشر او نصف العشر والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل متلوه فالاجمال لا اشتراك المعنوي
هو في ماهية المخرج قدرا من تلك المقادير وقدرا معينا فلم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فمعناه الحق معين مع ان المراد منه هو القدر المذكور فلاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام القرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون
في جملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة معنى الاحصان
قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد منهما
مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف
بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح بعدم الافهام فاسد لان الاطاعة انما هي اذا كان وقت الحاجة والفائدة قبل الحاجة الاستعداد
والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وقد وقع في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هاهنا فروعا لمنه
الاول ذهب الاكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها
بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد تحريم معنى لها
ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه لانه يقال غوصت يدي في الماء اذا غوصته الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي و
كتبته بيدي مع انهما حصلا من الانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك فحال مليس قولنا يد بمجرى قولنا انسان لان من قوم لا
الانسان يقع على جملة يختص كل بعضها باسم من غير ان يقع اسم انسان على بعضها بخلاف اليد فيظهر من ذلك استدلال لعز القطع ايضا من الايجاد والجواب
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل ولان
بيده وجع يقال لاي موضع منه يدا به وجع لا اي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى نعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي
مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ينافيه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء يصح الاستفهام بانه اي اليد يكون من القطع والابانة و
المقابلة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو
المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال قتلت زيدا او انسانا ولمسا قبلت وجهها او ضربت زيدا او انسانا ولما ضرب رجله
وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك
ما يكون له اجزاء وكل اسم منه يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي موضوعة للمجموع واطلاقه على الابعاض
مجاز نعم هاهنا شيء ينبغي ان يحل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وقال التاجر بينهم فقيل

بانه ما بين

بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي
القول الاول ولكن اقول اذا اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو استاجر يوم بدرهم فمنه وكذا لو
وقع موردا نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ما قلناه هذا من خواص الاسامي لان المضاف اليه
حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذه حقيقة عرفية للتركيب
الاضافي ولذلك يقال غبت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ينبغي انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا او عضده
وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل اين كفه او ساعده
وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم منه تمامه بل يكفي حصوله في الجملة و
لذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فلو قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم
لو لم يكن الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم وبذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا
عن الاجمال بينا تمسكا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبيّنها النبي بمسح ناصيته
ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخل في الة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه
دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدك ومرجع ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض
ومسماه وهو يحصل في ضمن اي ابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل منهم بمجيء الباء للتبعيض ويقول انه للالصاق والعضو
حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك بينهما بكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك وانت خبير بان جماعة منهم
بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين
ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني
فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك الثاني
اختلفوا في قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي عنه الفعل ظاهرا
والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر احتجوا بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل
العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة فهاهنا يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل
عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة فقد انتفى اعتبار ذلك على هذا فاذا صح الحمل على نفي الذات فمعلم ان ذلك بسبب
كونه ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا او الا لما صح نفي الذات فعلم بذلك كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال
وان لم يكن من قبيل العبادات ايضا او كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بانه يقال المراد

من اثباتها نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفايدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب
الاثر وهو مساوق الفايدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفايدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين
فنقول ان نفي الفايدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وقد حققنا في اوايل الكتاب بعرفانه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة
شرعية في الصحيح بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيح منها ثم ان التمسك بالقرينة المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد
المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو العلم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة منه
لتناقض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان ابدان اهل العرف يختلفون في الفهم
فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف يترددون من غير استقرار راي
احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فكم لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة
فيقدم على غيره وان ابدان الالفاظ مختلفة في الفهم فبعضهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي
الصحة وهكذا قلنا نمنع بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول فيظهر حكم المفصل بجوابهما كما تقدم
بالتامل والظاهر ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيح الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل
حرمت عليكم الميتة وامهاتكم والخمر والخنزير واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك مما علق فيه لفظ الحل والحرمة من الاحكام وكذا كثير
على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب
واللبس من الملبوس والوطي من الموطوءة وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصور بكونه ماكولا ويكون مبيعا ويكونه مشتري
وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وقد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة
المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك
فارادة المنكوح والموطوءة من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض العنوان منها ثم مقابلها
المراة بالرجل وخلقة العنوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عدم عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها
في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر له قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح ولا الاكل
واخذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساويا فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من
الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم المذكورة بان المراد بيان من يجوز نكاحه من
النساء ومن لا يجوز ولا يسلمه الاجمال بينهما فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم
وعراه عن الفايدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا
يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها
فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف ترجح تلك اقول وقد عرفت ما في ذلك
فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت في الخارج مرجح لاحد المحتملات فيحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع
المبين نقيض المجمل وهو ما دلالته على المراد واضح وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان افادته شموله علمه لجميع الاشياء

بنفس الحجة

بنفس الحجة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ما لم يتبين مع انضمام المخصص اليه صريحا لكنه ليس مقتضى اللفظ فالحق
بين النص والظاهر نعم كما ينفعك هناك قد يكون مع تقدم اجمال كقوله ثم اتموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ص والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسيم
الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوا مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر وهو الفرقة بين الشيئين وهو
اما المراد منه فعل البيان وهو التبيين كالكلام بمعنى التكلم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو
المدلول ومعنى العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن ايته
كقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان البقرة في قوله ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء والعشر بيان لمقدار
الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر و
غيره او بغيرها كبيان الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه
ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان فعله بيان المجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه
ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا البيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مجمل مسبوق
وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فان العقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان
بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان
الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا ولا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح
في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض قانون
ذهب اصحابنا وجمع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال المشهور
المنع والجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر المطلق في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان اما مع البيان
الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقتران بيان البيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم
سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على جواز تاخير البيان بل جعلوا تاخير بيان الناسخ عن وقت العمل بالمنسوخ من شرايط
النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع مطلقا ومعقوعه في العرف والشرع واما الادلة فلا تستبين من ضعفها ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في
التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران
البيان بما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس
ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المكلف منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك
بين الاوامر والتكاليف والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد القصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من
عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب كلا وجه له اذ من الجايز ان يكون
المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهره ليحصل به ما يحصل من حقيقته للمراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم
باصل الخبر حصول فايدته بدايته مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيبهم او لينالوا وتشويشهم ولاجل تفريح اعدائه او
تحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكيفوا لحاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول المالك لاحد من غلمانه قد ابتك

البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا واسكت كتابا من شانا ما تحمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في العلم وما اتى الشيخ فيهما قوله تم ان الله

يأمركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع ولهذا لما سئلوا عن التعيين بقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه بقوله انها بقرة لا فارض

ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين فقيل انه ليس من هذا الباب بظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه صيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فان ظاهره في مذمتهم

على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقلوا من ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم

وفي عيون اخبار الرضا لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يدفع ما قال ابن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون

يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا وان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وانما

موسى بعثهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجية فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ونحوها

ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من

الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ماله ظاهر فسيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا

فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكفانا ملاحظة عموم التكاليف للطالبين بتعلقهم الى اخر الامتثال جامعا

للشرائط مع ان الصايم قد يمرض والصايمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو

جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد والجواب منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه

العلم بشيء من اصناف الكلام ومن ضروب القول حتى انه لا يميز من كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما استفهاما او تمنيا بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد

احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بانه سيبين له انه يراده ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام

وكان له رجاء تفسير له فلا نسلم بطلان اللازم ح واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في

المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير البيان لما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على الارادة

بل دلالته على غير المراد لان الاصل في الالفاظ حملها على المعنى الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع

الحقيقي ويتوقف لسبب الاتحاد الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المجازي

بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويز ان يكون مخصصا ومبينا في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة

والجواب عن الاول بالاول ان ما ظاهره القبح من حيث انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وجود المصلحة وورود التكليفات

الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وعزم الامر من جهة انه لم يحصل نفس الذبح بعد لا يليق بمدح ابراهيم

ذلك المدح وتقدم الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء

الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا الثواب ثم يبين

له ان المراد هو الخصوص او الندب فما يمنع منه وقد يجاب عنه بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت

الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو

الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت

التلفظ الا في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص ما بهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه

فمن

فتبين جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكان احتمال

وجود ما يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر

والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام

بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بانا نفي بالاصل في عدم الاصل فان الاستعمال في الحقيقة هو الظاهر بما ذكره المجيب في معنى اصالة

الحقيقة فهو تخصيص وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تمام التكلم

بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه لا يقتضيه العرف والعادة وما ذلك ليس بتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل المدار

التأمل وعدمه في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه من جهة ان اعطاء

العقل للمكلف مانع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان وكل منهما الحق ومع علم تعقل المخاطب فلا ريب

في تحير الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله العموم وعلم تعقله للتخصيص الا بعد زمانه

فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء بالجهل ويمتنع فيه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا دخل

له فيما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مع جهالته بمراده فيما مر والعمل على مقتضاه فهلا ان تعلقا الغير فيجري فيه

ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فانا اخترنا ويلزم الاغراء منه لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق

منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته الى راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع من اراد تفهيمه

الخطاب كالنحوي والعامي الجاهل فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العام او كل من يفهم الخطاب لكن

يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لارباب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات

بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بخطابنا فح هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه مع

ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا والخصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول

فخطابنا ح هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب بل ليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الفرض لا اصل في زماننا الا

هو بعض ما قد يحصل في زمان الشارع اذ ليس كل احد في زمان الشارع يسمع الخطاب شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهم العمل

بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما فهموه من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة

بعضها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في جواز العمل بالخطاب الشفاهي وما في معناه في الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به

الافهام مع علم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص

زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بنى عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا

ان وجوب البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه مما كان

الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي من غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي افرده المجيب

من باب الدلالة الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان مع القراين الخارجية لا من دلالة اللفظ والمخصص

فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد وعرضنا الجواب عنه بعضهم الى القول بلزوم الاقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب

وضع للافادة الى اخره صنوا ولا منقوض بتاخير بيان المجمل وقتا ما بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على المطلوب **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه لعدم التكليف بالخطاب له في الاداء ومن الثاني الاول لم يراد منه فهم ما تضمنه الخطاب ان تعرض لا كالعام في الصلوة فلا يراد منه العمل الا معرفة المضمون فلا لسداد الغير كمسائل الحيض بالنسبة الى فلا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايض كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه ضله كالعباد بالنسبة الى الخطاب العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ من العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر من اقسام الحكم وعرفت على معنى المأول ايض فنقول هنا ايض الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او عرفية ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء واما لفظية كحمل اللام في الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انهم يجوز في ذلك بل انه يصرفه على مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف كما ظنهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او قارنها ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهرة مع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست مجاز بل هي ظاهرة في معناه الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل العرف والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر متاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر او اداه امرا او نصب قرينة عليها حين التكلم بها ثم اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يحصل عليه دليل ترجيح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح يتفاوت في قدر الرجحان فالمرجوح ايض متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد وما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعدادهم وتفاوت القرائن وربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب الثالث في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

المقصد الاول في الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار اتفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فلو لم يقولوا بحجية حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم ولا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله فلعل البانى من وادعه عن شائبة ان رادة العصمة من المسخ ونحو ذلك فلا اعتماد عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وتقييد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة

ومع ذا

ومع الاتفاق الجميع يظهر دخول قول المعصوم ايض لعدم خلو العصر من معصوم عندهم ان لا تنعقد اتفاق جميعهم بحصيل العلم بانه ماخوذ من رايه ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام اولا في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر السكوت والشهرات في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مخالفا بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي الامام المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم وهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا نفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي بما علم قوله بالتفصيل فيه فالكلام فيه هو ما ذكرت ومثال ذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحجية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان ملاقاتهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك كما سيجيء في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انا علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع الامة متفقون على كذا وكلما كان كذلك نجد ان الامام في جملتهم فهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجه تحقق دخول الامام في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي فلو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب لعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون من المجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام منهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة يحصل العلم باتفاق الجميع اجمالا لاسيما للطريقة كذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف انه على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في ايام المنتظر ومثابها ما اشاره الشيخ في العدة بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان لم يوافقها من اصحابنا احد ممن تقدم عليه وتاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما ادعاه من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى لا دخل في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايض ولكن لم يعرف مع ذلك ايض كونه قول الامام ايض وعدمه فقال ح انا نعلم انه قول الامام وعنده لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كانت باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عبارته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور او اظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي القاء الخلاف بينهم بانه

يظهر القول وان لم يعرف من العلماء انه امام بل يكفي في عدم قول القضية بها المعلوم النسب في الفتاوى بل يكفي وجود رواية بينه وبين اصحابنا ما لم يعلم خلافه فيما اجمعوا بعينه
نظرا ظاهرا وقد عرفت من كلام الشيخ ليس له الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا ايضا ينقض الاجماع فلو كان بوجود مخالف بل ما هو لا
ان لطفه تم الا الى نصب الامام او جمع الامة عن الباطل وذلك انهم لا يجب ردهم فلما لم يحصل ذلك علم انه لم يعلم ما اجمعوا عليه والتحقيق
جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه فالواجب عليه التبليغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا
مط وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه
من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل الكلام هو الذي ذكره المحقق
الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الخير الهاية والاقوال المختلفة
في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وتدل ايضا على وجود الاختلاف في الاقوال بانهم وقعوا الاختلاف وبلغوا الينا
معه وان كان كل في الغالب لكن بعض الخلافات التي لا يمكن ذلك فيه لانهم ما ذكروا بالايم في الغالب كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان
عن المجتهدين وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة حضر صاحبه تقرير على الشيعة على امر على ان الحكمة اذا اقتضت ابقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا
عليه حتى تتغير المصلحة فيثبت المط مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف فيهم ويبين لهم فلا يكفي في ذلك وجود رواية و مجتهد
معروف خلافه كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر وما علم ردعهم في المسائل الخلافية وعلمهم
الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم ادعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض بما طرائق التعليق للمجتهد وما
لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام
سيما اذا انتسب لعدم المكلفين فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في المسائل الفرعية واما كون تقرير المعصوم حجة
فيسلم اذا علم اطلاعه عليه ويمكنه التبليغ وتركه باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم حتى لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل
دل المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذاك الثابت من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل
اعتماد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك يقولون بان الامام يرضى باجتهاده وبتقليد مقلده فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون
من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذ لا دليل عليه لمن يدعي الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد علم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل
بترجيح على الشهرة وهو ممنوع ولم يقم عليه دليل كلا فيما انثا الاجماع كما هو مدرك بالعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث انه من الاجتهادات
المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فتجويز رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرنا فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص
الذي اجمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا نسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب العلم برضاه بمخالفتهم اياه ودليل على
مع ان ما ذكروه في مثل زماننا في غاية البعد بل لا يمكن تمييز هذه الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على
قولهم او لملته بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء يوجب على الامام ردعهم عن الاجماع
ويلزمهم الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع
علم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها مثالنا انما اختاره جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجماع جماعة من خواصه على الفتوى

مع عدم ظهور مخالفهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته كما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقاة عدول لا يرون الا عن راي
فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة احدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي
فقيههم فكذا يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع مثل زرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي وفضيل بن
يسار من الفضلاء والثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقدهم وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان
وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا
بتتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم من عند نفسه يورث ظنا بحجيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه
آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعبت فتاويهم بحيث لم يعرف مخالفهم فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك
المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم ينسبونه في كتبهم الى مذهبنا علمائنا وجماعة نفي الخلاف فيه وذكر بعضهم انه المذهب مع سكوت من ذكر خلافه بل وان ادعى
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك عدم خبر يرده خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير
ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك كون طرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فتزيد وضوحا اكثر واذا انضم
الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف
ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم
تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا لامامهم وربما كان الباعث الاطاعة على معتقدهم سيما
يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية ما يختلف فيه المشرب
غاية الخلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة
لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه
اذ كما يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب صلاة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعة بجواز
حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى كما انه يجوز ان يصير بعض احكام اليوم والامام بديهيا للنساء والصبيان يحصل لهم العلم بالبديهة
من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم
اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروري انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة
الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دال بنفسه او مع انضمام بعض القراين الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر مخالفة بعضهم
ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط
وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة المطلوب فان تلك امثال ذلك لا يكون الامر ضروريا للدين او المذهب بل ان
كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول المثال الاول ضرورة ملت على نجاسة
كثير من الجلاب بلا فان صغلا دراس ابوة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء المحصلون في الاجماع المتواترة مع انه
لم يرد بنجاسته خبر واحد فضلا من المتواتر فان قلت انهم فاموا ذلك هذا القول من غير دليل فتحتجون عليهم وان قلت ان دليلهم غير الاجماع من آية او عقل او
غيره فاثبته انه كيف الصادقين ولا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك والا لو رفعنا المنكرون بطل ذلك

من حيث لا يتعرض بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال
ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس يدل لا مطابقة للفظ ولا تضمنا ولا التزاما الا ان وجوب
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقاة المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات
فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هي النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا
البول والروث وكل غيرهما من المخالفات وكذلك في نجاسة الماء القليل لمن يستدل على التنجيس منه بتعدد بعض الاخبار الخاصة لبعض النجاسات
ببعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض ما يختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالفأرة الميتة والقربة من الماء مع ان في الجزء لا يفهم النجاسة عن الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الناس من جعل الامر بالتوضي فلا سبيل الى
لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالقول بالروايتين وابقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس الا
الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين ولست ادري من يشكك حجية الاجماع او امكانه وتوقعه او العلم به كيف يعمل في هذه المسائل فان كان
يقول انهم كانوا من القطع انه مكابرة وافتراء وخروج عن اللغة والعرف ثم لا اعرف فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة وبعضهم من
قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسل جسدك عليهما وبالجملة لو اردنا نشرح هذا المقام واثبات ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لا لكنا
اتكتبنا فيه الطوامير او المجلدات وما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يغنيه المقال ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال ونقول
ونقول كل طريقة احد منا بني فبعضها ما يتم بها البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلبها كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس
امثال ذلك فذلك يستبين بكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه
الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة دين نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون
منكر في ذلك ومخالف او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور خلافه وعناده فهذا يسمى ببديهي الدين ويعد ذلك من المسائل العامة البلوى التي لا يحتاج
الى اجتهاد ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة
بينهم لاجل ضبط المسائل ومرجعهم يحتاج في هذه المسائل الرجوع لهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم فيهم من دون انكار
من احدهم على الامر العلم بانه طريق الرئيس فكما في البديهي ليس من حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة
ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف وكذلك في الاجماع النظري هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر
الخلاف فلو كان وجود المخالف لو فرض في محل التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الفرقة بان يكون بحيث عندهم غفلته وخطائه
من اجل شبهة ما ولم يدققوا عليه واد واجتهادهم كيفهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه بانهم ان لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع
كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من
تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا فانظر ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجاء الافضل من
مكة واخبارها بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والعوام والصبيان وقد يحتاج الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه
قاله البعض يكون ذلك قول النبي مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة
والنقلة ثم الى كثرة المفتين والقائلين ولنرجع الى بيان مدارك حجية الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا يجدي لنا

في نومها

في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اوردوها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم انما ثبت خلافته به فعندنا انه يمكن نعترض لذكر ادلتهم فالكلام
فيها بوجهين احدهما انه يثبت نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فنبطل اصل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما
عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك نبطل اصل مذهبهم وفيهم نحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستندهم ما ذكروه
على معتقدهم الزاما او نمنع تحقق الاجماع المصطلح اذا تنزلنا تسليما في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس
بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته واختلفوا
ايضا في الخصائص في اجماع الصحابة واهل المدينة وعلماء الامصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن
نقتصر بما هو اظهرها لزمنها فمنها الاية فانها قوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الاصل الوعيد على المجموع من حيث
المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل
بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما ضعيف لانه يحتاج الى الامر بالمثل بفهم العرف الانضمام في مثل
قول من دخل الدار وجلس فله الدرهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع
فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا بجملة ما ذكروه في هذا المقام وقد
اطنبوا الكلام في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده ولا وجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صار وابه مؤمنين فيرد عليها انه مفهوم اتباع
غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة وانما لا يقال اذا ثبت المتابعة راسا هو
متابعة غير سبيل المؤمنين لا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس فان الوسط كل شيء وعدله وخياره في اللغة فرغب له الله ان يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم علم عدول
الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل ومما يقال ان ذلك انما اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء
على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكيف الامة مع ان المراد بالشهادة في الاخرة لا ورد في الاخبار فهو انما يناسب عصمتهم
يستلزم العدالة عند الاداء على التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما ما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهاداتهم وهو لا يستلزم حجيته منهم فالاية فهو
مشابهة الدلالة فالاولى ان يقال ان المراد بهم ائمتنا كما ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه
بعد الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكونه اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل
على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تعالى فان تنازعتم فرضا امر ادعى لا يجري في كل الا يجيء وسيجيء ان بعض اهل العامة استدل لعلة الا
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها منها واظهرها لانه هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع
امتي على الخطاء ومنها قوله كونوا على الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في الباب
مثل هذا الاصل الذي يبتنون عليه فضلا عن تخصيصهم ولم يثبت التواتر القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد القطع وثانيا منع دلالتها
اما لانه لان الظاهر من الاجماع هو الجامع الاراء لا محض حصول الموافقة اتفاقا فيثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف على الاجماع على اجتماع اذ الاهم
على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتشهيها الاجماع المركب اعني عدم القول بالفصل ونحو هذا فلا يمكن الا ان يقال ان بعدم

اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء للجنس لما حققناه سابقا في الحكم من انها حقيقة فيه ومقتضاه
عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر وذلك يوجب عصمتهم كما يقولون به فهذا من
ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا باقتضائه من جهة يشعر به نقله المحقق ايضا عن صاحب المحصول وهو
نسبه فيه الى الكرخي ويجي في مسئلة تعاكس شطري الاجماع فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء الكلام في ذلك ثم يمكن توجيه الدلالة على القول
بجنسية اللام بان يقال المفهوم منها الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحدا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا
عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني بتعبير باب النكرة المنفية المفيدة للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا
الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع عين الاجماع الاول ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس خطاء
وظاهر الدال ان المعتبر في الخطاء كونه خطاء بنفسه ثابتة قبل الاجماع فالمراد نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف
عن انه صواب ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية
من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما ورد من قولهم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه من اجتماعهم
على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع
حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع ولما لم يمكن
التزام لا تجتمع امتي على خطاء مع ما فيه من كثرة ما ترى من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدق مثل هذا الخبر عن الله ولكن
لا يتفق صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي تعارف واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اذا اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم ان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن
قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا فيقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب
اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة و
اشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع
لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود واستفاؤه ظاهر فبعد ويعترض
بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان المجمعين
ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف فاعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا
الاجماع الخاص يدل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها لا ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع
الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات وفيه
ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح كثير منهم فلا يتم هذا الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء
المجمعين على القطع بتخطئة المخالف للاجماع علماء الامامية ايضا فمن الاجماع الذي يخطئ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا يثبت حجيته ما ذكروه
ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع

العلماء

العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبعد تسليم حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية في التخطئة بحيث يحصل معه العلم بكونه قول
المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه بالاجماع المصطلح عندنا لاجل قضاء العادة بذلك وبعد تسليم قضاء العادة على ما
ذكروه فتظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر منهم وكذا في عصر النبي
مع فرض علمه بمعصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين
على التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط انهم خطأوا المخالف مطلقا لا يجدي ما
فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة
لو ادعوا ذلك في خصوص هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم دعوى حكم العادة ح بالتخطئة ولو ادعوا ذلك في خصوص هذا الاجماع
الذي لم يبلغ عدده حد التواتر على ما ذكر غير مسموع نعم يمكن ان يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من
الادلة من العقل والنقل لو تم فلا يثمر الا بعضا وحاله تم فانه لا يخلو من تأييد لاثبات حجية الاجماع والاكثر انه مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية
الاجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التدبر والانصاف ولنذكر هنا اشياء من الكلمات والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة يجب عنها منها ما ذكروه
في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما من قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل فليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما
الظني فلاقتضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وانما هو
لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله اليهم لا يغني عن الاجماع للظني لكان الفائدة و
الادلة سيما مع كون المعلوم متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة ومعلى المجيب مع انا
امكان العلم به فكيف يمكن التكليف في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم
واسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع من الآخر وفيه ان هذه
شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب صلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان
حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البديهة
عن النظر لا يبعد اغنياء العلماء عن معرفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم بما
انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا الا يجمع على المطلع بعد ومنها ما ذكروه في نفي
حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله في نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعتمد
انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة من انا مأمورون بالاجتناب عن الخطاء انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي ابديها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر المتواتر فان الحكم ان كان
لو كان معلوما بنفسه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه
وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اجماع تبعته كما يمكن معرفة الحكم ببعضها في زماننا مع عدم

الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور والغيبة الثالث تشقيق الكلام في حجية الاجماع فمن ادلة حجيته لا ريب ان علماء الشيعة
المنتسبين بالائمة لم يختلفوا في حجيته وكذا المعروف من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه بفهم مقصد الشيعة فانهم
يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا وان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكل اختلاف في مدرك الحجية لا يلاحظ في حجية الاجماع بلا خلاف في حجيته
الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع القطعيات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف ان كان الاجماع وبينه
اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فانما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف
اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه
لا يضر خروج معلوم النسب بل المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا
بحيث حصل العلم الاجمالي بان الامام منهم مع انه يحتمل تقدم المخالفة على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم يعقل بان كل اجماع يتحقق
لا بد ان يحصل العلم الاجمالي به لكل واحد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للجميع
ومنها ظني للخواص حصول للعوام والنظر اليقيني بما يكون يقينا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة
متفاوتة بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بالجواز ولا ريب انه خرج اجماعا
وكذا عدم حجية اثر الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بحجيته وان شهر مضا بعتق الرقبة لا العدم مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا لا يتفاوت
بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات
في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد فيه مخالف ثم لا ينافي من القول
باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات
مع حصول الخطاء فيما ذكر وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انه يجزم مع وجود المخالف
بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه
مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجمال ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق
الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في ساير المسائل وساير العلوم لا يوجب عدم الاعتماد
باصل العلم تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والمهلة للنظر او لتجديد النظر لكونه ذا بصيرة في الرد
على منهيه او غير المعصوم واحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة
كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسألة اجماعية في زماننا هذا او
ما ضاهاه والامر حجة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك الا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر
وآحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا ينظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال لما
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى ولا ريب في امكان حصول العلم

في زماننا

١١٤

في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام
الى زماننا هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية ونحوهم
المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين كما اشرنا سابقا فيمكن
حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته
على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى انه هذا الكلام لا يجري في المواد التي لا مجال للعقل فيها وجل
الفقه بل كله من هذا القبيل وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع
او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضي بعدم اتفاق هذا الجم الغفير المخالفة المتباينة المشرب
على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا بها واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب ثم يظهر الاشكال فيما لو استندوا
بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد على اليمين اذا كان المستحلف هو الشاهد مع اليمين وانه لو تقدم اليمين وقعت ملغاة
بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال هذا ايضا في الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعي وهو كون اليمين مسبوقا بوصف المتممية لان مدعى
التاخر لتقدم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا
في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يا ملكلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يرام من حصول العلم
باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم التفصيلي حتى يبتني على حجية الاجماع ويكفي في ذلك علمه بمعرفة ارائهم تفصيلا ولا يلزم معرفتهم باشخاصهم
مفصلا لو شاهدهم بل يكفي وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان
حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعموم والخاص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المتقنين وبالجملة فيمكن حصول العلم
بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القراين والتتبع
التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل
اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قويا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال
زماننا بالتسامع وتظافر الاخبار ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق ونقل صاحب
المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم من
بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض ارجاع الضمير المجرور في تخطئته عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من
فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا يظهر ان قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم
ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره من الحمل للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بهم وديدنهم مراتب كيف
مع امناء الامة ونواب الائمة وقد نقلوا الينا ما هو الدين المنقول الحجج على الخلق بعد ائمتهم فهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم
الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم رضي الله عنهم نظر تمام الغفلة

ولا اشتباه عليهم لا تنعقد واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعلم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يوجد ظن اقوى لعلهم
من الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكل لا وجه لساير التوجيهات الذي ذكره الشهيد في الذكرى ايهم
انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الآن يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت فقده وانه خلاف مصطلح
جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه معظم مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته في تدوينه في
كتبهم منسوبا الى الائمة [illegible] للخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد لجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لحمله الى
تلك الاجماعات اجماعا نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يأتي بعضها اقوى منه من الادلة وظهور الخلل
في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق
او اتفاق جماعة يكشف عن راي الامام فما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد
في الذكرى هل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من
الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المخالفة وعدم
الباقين الى الرد [illegible] وقوة خصم عليه وانهم لا يتفقون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين
قلت يبقى قولها او لنقل سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في
الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعوان النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة يتنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور
الفرض فان الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقله كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه في مباحث الاخبار استدلاله
بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم فلا يبعد الاكتفاء بما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه
سيما اذا كان المتعارض القائل [illegible] غاية الكثرة على ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق ان بعضهم المشهور بالحجية على
اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لمثل ما قلناه ونحو قوله لان عدالتهم تمنع من اقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة
الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به ان يكون الظن
الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من جانب مخالفهم ولما كان المفروض في المسألة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك في
قوى وتؤيده قوله خذ ما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي
الشهرة من المجمع عليه او الاعم والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة لا يخفى [illegible] القول
الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقتضي حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالاولى بالقبول سيما اذا كان
الدليل في طرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واوضح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف المقابل [illegible] ان صاحب
المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واما ما يوجد منها
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد زمان الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشتهرة قد عمل بها الشيخ

ممايجوزها

ومتابعوه تحصيل [illegible] لها شهرة بين العلماء وحكاه ان مرجعها الى الشيخ فان الشهرة انما حصلت تبعا بعبثه ثم نقل من والده تأييد الماذكره بعض [illegible]
وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فما لم يعرف خلاف لجماعة ولم يظهر مستندهم في
فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم [illegible] عما ثبتهم لحصول الظن بان فتواهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد الشيخ
هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد جماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو
جرأة عظيمة ولا يبالي بمثل ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في
الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي فتوى من
فتواه وتقليد اي كتاب من كتبه او قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في [illegible] وخالف فتوى به في
[illegible] وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب
[illegible] فما يركبه متأخرة فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وهكذا وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا
يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر
[illegible] فربما لم يظفر الى ما هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة فما
الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم
للاعتماد ثم ان هنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه
فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية و
هو عدم حجية الشهرة ولا منافاة [illegible] الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمئنان على الخطاء في الظنون
وهو لا ينافي ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كالنبي والعلة المنصوصة و
ما يحصل من الظن بسبب اجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة لعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلق الاجماع على
غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين والعربيين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على
رواية فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيح ومراتب الظنون فائدة لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا
سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول بالزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من
الشارع على موضوع واحد [illegible] اقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق
في بعض افراد تلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر في البعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصرة في استحباب
الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب مثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجدها عيبا
لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب مثال الثاني ان الشيعة
في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر
دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيها فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في
بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب فقد يبنى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تتميم الحكم

فى كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين فى حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا
لم يكن هناك كلى جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب من امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمى ولا يصح بيع الغايب وبعضهم يقتل
بالذمى ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين وقد يجمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان
من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطى البكر والفسخ بالعيوب وامثالها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجد فى
الجمعة وهو جنابة الموطوئة بوجهها واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح فى ضمن ما يتلى عليك فاسمع لتحقيق هذا المقام على ما
من كلام مصرح وهو انه اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحك
به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكوا القدة فى كل الاحكام او بعض الاحكام ولم صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم بينهما مثل انهم يستدلون لوجوب
عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب
والبدن وتنجيس المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك بكل سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات
بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا بينهما فهذا فى الحقيقة اجماعا بسيطا لا اجماع مركب وموارد هذه الصور فى الاحكام الشرعية فوق
الثانية ان يحكم بعض الامة فى المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذى فى الاناء لولوغ الكلب وكل نجاسة
القليل الذى دخل بئر الدجاجة التى وطئت العذرة وكل وغيرهما من افراد الماء القليل وافراد النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيس شىء منها فى
من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا فى الاحكام الشرعية
غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك فى الاحكام فى غاية الكثرة لا الاجتهادية التى لم
يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان فى اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث فى خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الثعلب من جلدها من اجل ما دل على جواز تزكية السباع
بحجة التزكية فى الكل ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل هكذا فى الحرث اذا بعد اثباتا حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التزكية للعادة لكونها
من المسوخ منها ثبتا جواز انها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق
بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم بينهما فهو فى معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لا عملا
فى الطريقة وهى قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به فى
وهو لها ثلث الباقى بعد فرضهما قال فى الموضعين الا ابن سيرين فقال فى الزوج بقول ابن عباس دون الزوجة وعكسه اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة
فقال العلامة الحق جواز الفرق لمن يعدم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله وهو اتحاد طريق الحكم بينهما ولان منع المخالفة
ان من قلد مجتهدا فى حكم ان يوافق فى كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال فى المعالم والذى يأتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطايفتين
قطعا اولى وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين فالمفهوم من علم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف فى ارجاع كلامه الى صورة الاجماع
فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى انا علمنا ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب
قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب
بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق فى كل مسئلة مذهبا

لم يخالف اجماعا وبعضهم مثل قتل الذمى وبيع الغايب المتقدم فهما مسئلتان خالف فى احديهما بعضا وفى الاخرى بعضا فانما الممنوع مخالفة الكل
فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم بانهم اتفقوا على عدم التفصيل فى مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع وهو ممنوع
اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه اما ما لم يقولوا به
يوضحه مسئلة قتل الذمى وبيع الغايب اعترض بانه من قال بايجاب الحكم فى مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئى الذى هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بسلب الكلى فهو يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئى الذى هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل
من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمنا من باب
اللزوم البين بالمعنى الاعم لا فى دلالة الامر بالشىء على النهى عن الترك لا لكن بطلان احد جزئى المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث هو مركب لا من حيث سائر
الاجزاء مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها اتفق القائل بالقول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخرى
التركيب وهكذا الكلام فى جانب السالبة الكلية فلا دلالة لنفى احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلانه كلا
منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم فى كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه نقيضه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم
فى كل الافراد بلزوم تبعى القول باتحاد الحكم فى كل الافراد مما يفيد فى تحقق الاجماع هو الثانى لا الاول وسلمنا لزوم الثانى ايضا لكن لا يلزم من القول
باتحاد الكل فى الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق للبعض اذ ليس فى القول باتحاد الكل فى الحكم لزوم انضمام كل منها بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد
من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت بحجية الاجماع هو ما علم
على شىء بدلالة التزام المقصودة لا التبعيات واد لتهم التى اقيمت على ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق
مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية ينفيها ورد بان المنفى تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطأ كل بعض
فى مسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا تنفى اقول وقد مر منا ما يخدش فى هذا الكلام ومما يتعلق بخصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتى على الخطاء يجعل اللام
او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم وهذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه
اذا لم يكن هناك ما يؤدى اليه فيجوز احداث قول ثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على
قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابع
اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان فيما من الجانبين مما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انهما
فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع من ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم الكلام فى نحو الاجماع المركب وحجيته واما مدرك القطعى
وغير ذلك نظيرا مر فى الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل دليل على احدهما بل
قطعى او ظنى يرجح على الاخر فمقتضى طريق العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجب الخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب
ففيه قولان نقلهما الشيخ فى العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير فانهما يجرى
خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما وذكر الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثانى واعترض المحقق بان فى التخيير ايضا ابطال
الامام لان كلا من الطايفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض
طريق فى المسئلة للجاهل بالحكم الاول فى المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير فى العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول